

المعاد في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق*

مقدمة

من بين المشكلات الحيوية في فلسفة الدين بلا ريب مسألة الحياة بعد الموت، ويحاول هذا البحث أن يدرس ماهية هذا المفهوم في الخطاب الفلسفي المصري المعاصر على تباين اتجاهاته وتعدد مواقفه، خاصة إذا أدركنا أنه فكر فلسفي يعاني المخاض، فهو فكر نهضوي يبحث عن سبل الخروج من الأزمة التي يعانيها العالم الإسلامي المعاصر، وبالتالي فهو عملي لا نظري، يحاول أن يتعد قدر الطاقة عن الأفكار النظرية ذات الطابع الجدلي.

هذا الفكر النهضوي اتخذ ترسيمة ثلاثية، ما بين العودة إلى التقاليد التراثية الأولى، وبالذات التراث الأشعري في صيغته المتأخرة، أو الدعوة إلى التراث وفي ذات الوقت الميل إلى النزعة التوفيقية ما بينه وبين الثقافة الأوروبية الوافدة، أو النظر إلى التراث الإسلامي بعيون غربية أي من خلال ما انتهى إليه موقف الغرب وبصفة خاصة الفلسفة الأوروبية في عصر التنوير.

وبالتالي يكون الفكر الليبرالي الإنساني لدى هؤلاء، عبارة عن مرآة يقرأ فيها الموقف الغربي من المسيحية معكوسا على التراث الإسلامي، مع وجود فارق، في أن المادة هناك لاهوتية مسيحية، تنتمي إلى فلسفة العصور الوسطى، والثانية كلامية تقليدية اعتزالية تارة وأشعرية أخرى، وفي أغلب الأحوال كان الميل إلى الاعتزالية، التي ينظر أصحاب هذه الاتجاهات اللاهوتية التحريرية إلى أنفسهم باعتبارهم امتدادا لها أو أنهم إكمال للحلقة الإصلاحية التي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده على أساس اعتزالي - فيما يرون.

وبالجملة يلحظ المرء لدى هؤلاء، تأثيرا كبيرا بأفكار القساوسة الليبراليين المتأثرين بالماركسية في دول أمريكا اللاتينية وغيرها من بلدان العالم الثالث، في العمل على ربط اللاهوت بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فيه، بجعل محوره مشكلات الإنسان البائس المضطهد.

ولقد درس هذا البحث على نحو مفصل موقف الإمام محمد عبده ورشيد رضا ومصطفى صبري من موضوع المعاد مبينا الطريقة التي عالجها بها أرباب تيار التجديد الديني على اختلاف مشاربهم وتنوع توجهاتهم سواء كانت توفيقية اعتزالية أو تقليدية أشعرية مركزا على الحوار الذي دار بين أصحاب هذا الاتجاه. كما تناول البحث على نحو مفصل موقف حسن حنفي من موضوع المعاد على النحو الذي عبرت عنه الكتابات الكلامية التقليدية ومنهجه في تحويل

موضوع المعاد من موضوع كلامي إلى موضوع إنساني مركزا على المصادر اللاهوتية الغربية وبصفة خاصة أفكار هيجل وكانط وفيورباخ ، على المنهج الذي تم به تناول المعاد لدى هذا الاتجاه .

١ . تيار التجديد الديني .

أولا : محمد عبد :

يأخذ موضوع المعاد أو مستقبل الإنسان مكانة متميزة في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر ، على تعدد اتجاهاته واختلاف منابعه ، سواء كانت اتجاهات تقليدية تراثية : كلامية كانت أو فلسفية ، أو توفيقية تحاول الجمع بين التراث الكلامي والفلسفي وما انتهى إليه التراث الأوروبي في دراسة المسيحية ، أو ليبرالية إنسانية تقر التراث بعين غربية ، فتكون المادة كلامية فلسفية تقليدية ، ولكن المنهج غربي محض^١ .

لقد أقر الإمام محمد عبده ، رائد التفكير الفلسفي في مصر ، ببقاء النفس الإنسانية أثناء حديثه عن النبوات في رسالة التوحيد ، معتمدا الجزء الأخرى للنفس بناء على قانون الاستحقاق : " من الاعتقاد ببقاء النفس الإنسانية بعد الموت ، وأن لها حياة أخرى بعد الحياة الدنيا ، تتمتع فيها بنعيم أو تشقى فيها بعذاب أليم ، وإن السعادة والشقاء في تلك الحياة الباقية معقودان بأعمال المرء في حياته الفانية ، سواء كانت تلك الأعمال قلبية : كالاعتقادات ، والمقاصد ، والإرادات . أو بدنية كأنواع العبادات والمعاملات"^٢ .

ولا يقدم لنا الإمام أية تفاصيل فلسفية أو كلامية ، فيما يتعلق بالمعاد سوى هذا النص في رسالة التوحيد مما يدفع إلى القول بأن تناوله له - في هذا الكتاب - كان سطحيا إلى حد بعيد عن أية معرفة فلسفية أو كلامية تتناول الموضوع من شتى أطرافه ، على النحو الذي نجده في الكتابات الفلسفية أو الكلامية التقليدية أو تحاول أن تنظر إلى الموضوع من زاوية جديدة في ضوء الواقع المصري الحاضر بكافة مشكلاته وظروفه المعاصرة ، بدلا من أن يكون خطابه الفلسفي معلقا في الهواء ؛ وربما كان الجانب العملي الإصلاحي للفكر الفلسفي عند الإمام وغلبته على الجانب النظري التقليدي ، الدافع الأساسي لتناول الموضوع على هذا النحو التقريري ، الذي يغلب جانب العمل على جانب الفكر الفلسفي النظري ، وربما أدت الظروف التي كان يعيشها الخطاب الفلسفي الذي يعاني حالة المخاض آنذاك عاملا أساسيا من عوامل تناول الموضوع على هذا النحو في رسالة التوحيد ، إذ الأمر يقتضي العمل لا النظر ، الفعل الفلسفي العملي لا الفعل الفلسفي النظري .

ويعنى الحشر الجسماني لدى عبده اجتماع "الأجزاء المتفرقة الأصلية وتحملها الحياة، وإن اختلف الترتيب بالشخص، فانه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول، فزيد هو زيد لغة وشرعا، وهو الظاهر"^٣. فالمعاد هنا من قبيل جمع ما تفرق، وليس الإعادة من عدم ولكن محمد عبده سرعان ما يجعل المعاد بالروح والجسد من قبيل المتشابه الذي لا يعرف معناه ولا كلفيته أو أن يؤول المعاد الجسماني بوجه ما، يقول محمد عبده: "مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه، ولا يعلم معناه، فنؤمن بحشر جسماني لا يعلم معناه وما كلفيته، بل كما أراد القائل إجمالا كما في سائر المتشابهات، أو يدخله التأويل بوجه ما"^٤.

وأصل المسألة هنا يعود إلى إعادة المعدوم: هل هي جائزة أم لا؟ فمذهب المتكلمين أن عودة المعدوم جائزة، وذلك على اتجاهين: الأول، الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن إعادة المعدوم بعينه جائزة: "إن الشيء، إذا عدم فقد بطلت ذاته، و صار نفيا محضا، ولم تبق له حال العدم هوية ولا خصوصية، ثم إنهم مع ذلك قالوا: انه لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه"^٥.

وهو الأمر الذي عبر عنه أيضا الأمدى، قائلا: "إن إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائز عقلا وواقع سمعا، ولا فرق بين أن يكون جوهرًا أو عرضا، فانه لا إحالة في القول بقبوله للوجود، وإلا لما وجد، بل ما قبل الوجود في وقت كان قابلا له في غير ذلك الوقت أيضا، ومن أنشاء في الأولى قادر على أن ينشئه في الأخرى"^٦.

ويستند الأشاعرة على القدرة الإلهية الشاملة في القول بجواز إعادة المعدوم بعينه "إن الشيء، إذا صار معدوما، فإنه بعد العدم بقى جائز الوجود، والله تعالى قادر على جميع الجائزات، فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على إعادته بعينه بعد العدم"^٧. ولا يصح الاعتراض هنا بأن الجواز لازم للماهية، فيبقى ببقائها، وهو اعتراض مبنى أصلا على أن الماهية باقية حال العدم، ولا يكون هذا صحيحا إلا مع القول بشيئية المعدوم، وهو مذهب لا يقول به الاشاعرة أنفسهم^٨.

وهنا يقرر الرازي أن بطلان الماهية حال العدم، ليس بمانع من الحكم عليها بالجواز والامتناع، ومن أدلة ذلك أن العقل يحكم بأن هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل أن يحدث، والذي حكم عليه العقل بالجواز ليس هو الماهية، إذ لو كانت الماهية واجبة التحقق في حالتها الوجود والعدم لكانت ممتنعة التغير والتبدل، ففي هذه الحال يمتنع أن يكون جواز التغير والتبدل نعتا لها، بل يكون الجواز نعتا للوجود فقط، والوجود لا يكون حاصلًا قبل تجددّه، وبالتالي فعدم حصوله لا يمنع من الحكم عليه بالجواز^٩.

أضف إلى ذلك أن الذي يحكم عليه بامتناع العود ليس إلا ذلك الشخص الذي فني . فعلم أن فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بأنه جائز أو ممتنع^١ . كذلك فإن الذي فني فهو بعد فئاته جائز الحكم عليه بشيء من الأحكام ، وإن امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا ، لأن تخصيصه بأنه يمتنع الحكم عليه ، حكم عليه بهذا الامتناع ، والقول بأنه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه ، وما أدى ثبوته إلى نفيه كان باطلا ، وبالتالي يبطل القول بأن ما عدم وفني يمتنع الحكم عليه^٢ . أيضا يدل ، على إعادة المعدوم بعينه ، قوله - تعالى : " قل يحییها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"^٣ . وقوله ، تعالى ، " وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور "^٤ . أما المعتزلة وإن قالوا بجواز إعادة المعدوم ، فإنه بناء على مذهبه في شيئية المعدوم ، فالشيء إذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة ، بل زالت صفة الوجود عنه ، فلما كانت صفته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود ، فإن إعادة المعدوم جائزة . وبالجمله فإن المعتزلة بناء على انقسام الأعراض لديهم إلى باقية وغير باقية ، ذهبوا إلى منع جواز إعادة الأعراض غير الباقية ، إذ لو تصور القول بوجودها في وقتين يفصلهما عدم جاز القول بوجودهما في وقتين متتالين ، وذلك محال في الأعراض غير الباقية^٥ .

والحق أن المتكلمين قد اختلفوا في إعادة الأعراض على النحو التالي : ١ - ذهب البعض إلى أن الأعراض لا يجوز إعادتها . ٢ - وقرر الإسكافي أن ما يبقى من الأعراض يجوز أن يعاد ، وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد . ٣ - وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن ما لا تعرف كفيته مثل الألوان والطعوم ، والقوة ، والسمع ، والبصر ، جائز أن يعاد ، وما تعرف كفيته مثل الحركة والسكون فلا يجوز أن يعاد . ٤ - ويرى البعض أن ما يعرف الخلق كفيته و يقدررون على مثله ولا يجوز أن يبقى ، فليس بجائز أن يعاد ، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد^٥ . وهو أمر يرفضه الاشاعرة وإن اتفقوا معهم في جواز إعادة المعدوم بعد فئاته^٦ .

وإن كان بعض المتكلمين قد قرر أن الإعادة معناها جمع الأجزاء المتفرقة - وهؤلاء استدوا على أن إعادة المعدوم ممتنعة ، فلو أعدمت الذوات والأجزاء لكان الذي يوجد بعد ذلك مغايرا للأشياء التي أعدمت أولا ، وبذا لا يكون الثواب واصلا إلى المطيع ولا يكون العقاب واصلا إلى العاصي ، وذلك غير جائز . فلأجل ذلك فلا بد من القول بأن الله يفرق الأجزاء ويزيل التاليف عنها ، ولكن لا يعدمها ، فإذا أعاد إليها التاليف ، وخلق الحياة فيها مرة أخرى ، كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص الذي كان موجودا من قبل ، وفي هذه الحال يصل الثواب إلى المطيع والعقاب إلى العاصي^٧ . وقد اعترض على هذا أن الإنسان الذي يأكله حيوان ، وذلك الحيوان أكله إنسان ،

فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تعد من ذاك . وأورد عليهم أن الإنسان يتحلل دائما ، فما الذي يعاد؟ أهو الذي كان وقت الموت ؟ فان قيل بذلك لزم أن يعاد على صورة ضعيفة ، وهو خلاف ما جاءت به النصوص . وإن كان غير ذلك ، فليس بعض الأجسام بأولى من بعض^{٢١} .

والحقيقة أن القائلين بأن حشر الأجساد إنما هو بالجمع بعد التفريق لا بالإيجاد من عدم ، قد احتجوا بعدد من الأدلة ، منها أنه لو عدمت الأجساد ، لما كان الجزء أصلا إلى مستحقه ، واللازم باطل سمعا وعقلا ، لما علم من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ببيان اللزوم أن المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله ، لامتناع إعادة المعدوم بعينه . وثانيها ، أن العمدة في الاستحقاق هو الروح ، فلو عدمت لما علم إيصال الجزء إلى مستحقه ، لأنه لا يعلم أن ذلك المحشور هو الأول أعيد بعينه أم مثل له خلق على صفته ، سواء على تقدير الفناء بالكلية أو على تقدير بقاء الروح والأجزاء الأصلية . لانعدام التركيب والصفات ، واللازم منتف لان الأدلة قائمة على وصول الجزء للمستحق . وثالثها الآيات المشعرة بأن النشور بالإحياء بعد الموت والإحياء بعد التفرق^{٢٢} ، نحو قوله ، تعالى ، " أرني كيف تحيي الموتى " ، وقوله " أنى يحيى هذه الله بعد موتها " ^{٢٣} .

و يذكر المعتزلة العديد من التفريعات حول المعاد الجسماني بعد تفريق ، مثل الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحي ، والوجه الذي لا يصح ، والأجزاء التي يجب أن تعاد ، يقول القاضي عبد الجبار " أعلم أنه لا بد من إعادة الحي المخصوص بأجزائه ، لأن الحي هو الجسم المبني بنية مخصوصة ، يصح معها أن تدرك وتحس ، فإذا صح ذلك فلا بد من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة ، كما لا بد من اعتبارها في البقاء ؛ لأنه كما يجب في المعاد أن يكون زيدا بعينه ، فكذلك يجب إذا بقى مدة لا بد من أن يكون زيدا بعينه ، فكما لا يصح في زيد أن يبقى ، ويكون هو ذلك الحي مع تبدل أجزائه ، فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك الحي بعينه مع تبدل الأجزاء " ^{٢٤} .

ويجدد القاضي الأجزاء التي يجب أن تعاد بقوله : " يجب أن يعتبر في الإعادة أقل ما لا يجوز أن يكون حيا إلا معه من الأجزاء ، فلا بد من إعادته وإلا لم يكن الحي المعاد هو الذي كان من قبل ، فأما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة ، وإن جاز ألا تعاد أصلا ويعاد غيرها ، جاز أيضا أن يختلف الحال معها ، فتعاد على خلاف تلك البنية أزيد مما كانت عليه من قبل " ^{٢٥} . ويذهب صاحب المقاصد إلى التوقف وعدم تعيين أحد الأمرين ، فالدليل يشير إلى عدم تعيين أحدهما ^{٢٦} .

ويرتبط مذهب المتكلمين في جواز إعادة المعدوم بعينه، سواء كانوا معترلة أم أشاعرة بقولهم بأن العالم حادث مخلوق من العدم، فهناك علاقة ضرورية لدى المتكلمين بين القول بجواز إعادة المعدوم بعينه والقول بحدوث العالم، والمعاد الجسماني متوقف بالدرجة الأولى على القول بأن إعادة المعدوم بعينه جائزة.

ومن أنكر جواز إعادة المعدوم بعينه من الفلاسفة، فقد أنكر القول بالمعاد الجسماني، مستندا على عدد من الأدلة في عدم جواز إعادة المعدوم، منها أن ما عدم لم تبق له هوية، وما لا يكون له هوية، لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلا، وبالتالي لا يمكن الحكم بصحة العود له بعد إعدامه^{٢٥}. وثانيها، أنه لو صح إعادة المعدوم، لصح إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء، فيصح أن يعاد هو في ذلك الوقت بعينه، فيكون وقت إعادته هو بعينه وقت ابتدائه، فيكون مبتدأ من حيث هو معاد، وهذا خلف^{٢٦}. وثالثها، أنه إذا أعيد وحصل معه مثله، فهما متساويان في الذات وفي لوازمها، فليس بأن يحكم على أحدهما بأنه هو الذي كان أولى من أن يحكم على الآخر بهذا الحكم؛ فيؤدي إلى أن لا يتميز الشيء عن غيره^{٢٧}.

وثمة علاقة ضرورية لدى جلال الدين الدواني وعصد الدين الإيجي بين القول بإنكار جواز عودة المعدوم بعينه بعد فئائه وبين القول بقدّم العالم بالنوع، فالفلاسفة الذين يقولون بإنكار عودة المعدوم، لا بد أن يلزمهم القول بقدّم العالم^{٢٨}. وهو الأمر الذي دافع فيه محمد عبده عن الفلاسفة فيما ألزموا به، إذ يرى أن ما ألزمه صاحب العقائد هو لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، أو أن يجمع بين القولين، على أن يجعل النص من قبيل المتشابه، أو يدخله التأويل بمعنى ما^{٢٩}.

وجعل المعاد من قبيل المتشابه يدفع البعض إلى القول بأن عبده ينكر المعاد الجسماني بوجه ما^{٣٠}، وهو نفس الموقف الذي نراه مع ابن سينا من قبل الذي جعل المعاد بالروح لا بالجسد، ومتأولا للآيات التي تثبت المعاد الجسماني على أنها من قبيل الرموز، إذ العوام لا يمكنهم أن يفهموا المعاد إلا على هذا المعنى الحسي^{٣١}، وربما نثر على قريب من هذا لدى ابن رشد، ولكن يجب علينا أن نميز بين مستويين أساسيين في كتاباته: أحدهما ما سجله في كتاباته الفلسفية الحجاجية، مثل "تهافت التهافت"، و"مناهج الأدلة"، وفصل المقال". وثانيهما، شروحه بمستوياتها المتعددة على أرسطو؛ إذ لا يخلو موقفه في هذه القضية من اضطراب؛ ففي تهافت التهافت والكشف يصرح ابن رشد أن بقاء النفس هو مما اتفقت عليه الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإن كان بين الشريعة والفلسفة اختلاف في هذا الأمر فهو في صفة المعاد لا في وجوده^{٣٢}. وعلة ذلك أنه ركن

من أركان الشرائع التي تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، بالإضافة إلى أن الشرائع هي أساس الفضائل العملية والنظرية، وإن كانت الفضائل العملية تتقدم على الفضائل النظرية^{٣٢}.

والفلاسفة يرون أن "الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من الشرع والعقل، ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع... ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟... وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كیفيتها؛ لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود"^{٣٣} والشرعة تمتاز عن الفلسفة هنا بأنها تخاطب الجميع: الحكماء والجمهور، فنبهت إلى ما يخص الحكماء، وعנית بما يشترك فيه الجمهور كذلك^{٣٤}. وتمثيل المعاد بالأمور الجسمانية للجمهور أفضل من تمثيله لهم بالأمور الروحانية، ويحرص ابن رشد على أن يبرئ الفلاسفة من تهمة إنكار المعاد الجسماني^{٣٥}، ومع ذلك فإنه لا يحدنا في كتاب من كتبه بتسليمه بهذا المعاد^{٣٦}.

وتأخذ القضية شكلا آخر في شروحه على أرسطو؛ إذ يتناول في كتاب "النفس" مسألة خلود النفس بذات الطريقة التي تناول بها أرسطو الموضوع: هل تفارق النفس، وهي صورة البدن، هذا البدن؟، متطرقا من ذلك إلى الإشكاليات التي تلزم عن مفارقة صورة طبيعة للهوى أو عن إثبات أزليتها، على الرغم من الحدوث الظاهر الذي يلحق بها؛ إذ تحل في جسد أو تنزح عنه^{٣٧}؛ وهو الأمر الذي دفع الغزالي إلى تكفير الفلاسفة لإنكارهم المعاد الجسماني^{٣٨}.

ويبدو أن موقف محمد عبده هو الذي سوف يصل بعد ذلك في خاتمة المطاف لدى أصحاب الاتجاهات الإنسانية الجذرية المتطرفة إلى إعادة تفسير المعاد تفسيراً جديداً يبتعد به عن معناه الديني الذي أقرته النصوص القرآنية والحديثية من إثبات المعاد الجسماني للبشر، باعتباره - لدى أصحاب هذه الاتجاهات - تعبيرا فنيا عن آمانيات النفس الإنسانية في عالم أفضل يسوده العدل والنظام، كما سوف نوضح فيما بعد على نحو تفصيلي.

ثانياً: رشيد رضا

أما تلميذ الإمام الذي سوف تتضاءل لديه مساحة استخدام العقل في فهم أصول الدين، وتشهد النزعة العقلية التي دشنها الإمام في الخطاب الفلسفي المصري تراجعاً واضحاً لديه، فتعالج مسألة المعاد بطريقة مدرسية تقليدية: "إن الإنسان في الحياة الآخرة يكون إنساناً كما كان في

الدنيا ، إلا أن أصحاب الأنفس الزكية والأرواح العالية يكونون أكمل أرواحا وأجسادا مما كانوا بتزكية أنفسهم في الدنيا ، وأصحاب الأنفس الخبيثة والأنفس السافلة يكونون أنقص وأخبث مما كانوا بتدنيس أنفسهم في الدنيا^{١٤} .

فالبعث يكون للأرواح والأجساد معا : " ولو كان البعث للأرواح وحدها لنقص من ملكوت الله تعالى ، هذا النوع الكريم المكرم من الخلق ، المؤلف من الروح والجسد ، فهو يدرك اللذات الروحية واللذات الجثمانية ، ويتحقق بحكم الله صنعه فيهما معا من حيث حرم الحيوان والنبات من الأولى والملائكة من الثانية ، وما جنح من جنح من أصحاب النظريات الفلسفية إلى البعث الروحاني المجرد إلا لاحتقارهم اللذات الجسدية وتسميتها بالحيوانية مع شغف أكثرهم بها ، وإنما تكون نقصا في الإنسان ، إذا سخر عقله وقواه لها وحدها ؛ حتى صرفه انشغاله بها عن اللذات العقلية والروحية بالعلم والعرفان أو أضعفها^{١٥} .

ثالثا : مصطفى صبري :

ويبرهن مصطفى صبري على صحة المعاد من خلال البراهين الأشعرية التقليدية . قائلا : " وصفوة القول في إثبات النشأة الأخرى أنها ثابتة ببلاغات صريحة محكمة من الله في الكتاب الذي أنزله على رسوله المؤيد رسالته بالمعجزات ، فهذا دليل حدوث عالم الآخرة في المستقبل ووقوع ما ورد بشأنها في كتاب الله فعلا وجسمانيا ، ويلزم مع هذا الدليل النقلي مهما كان دليلا قطعيا أن يثبت إمكان ذلك العالم بدليل آخر عقلي ، على معنى ألا يوجد مانع عقلي من خلق هذا العالم بعد ثبوت وجود الله الذي تسع قدرته جميع الممكنات ، والذي خلق الحياة الدنيا قبل الآخرة^{١٦} .

وإمكان المعاد يتم بأمرين لدى مصطفى صبري ، أحدهما بقاء الروح بعد البدن " فهي عرض قائم بالبدن فلا حاجة عند البعث بعد الموت إلى إعادة الروح لكون إعادة البدن تتضمن إعادتها ... وقوله - تعالى - " كل شيء هالك إلا وجهه^{١٧} " ليس بقطعي الدلالة على هلاك الأرواح مع كل شيء هالك ، لاحتمال أن يكون معناه هلاك كل شيء سوى الله حتى في حال وجوده ، لكونه ممكنا يحتاج في وجوده إلى من يوجده وهو الله ، فلا وجود لما سوى الله لذاته ، وكفي بذلك هلاكا ، والهلاك بهذا المعنى يشمل الأرواح أيضا الباقية بعد الموت^{١٨} . وثانيهما ، وهو الأصل الكلامي للمسألة عند المتكلمين القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني ، جواز إعادة المعدوم بعينه ، " فعلى المسلم المتعلم غير المقلد في دينه وعقيدته أن يطمئن إلى كون ذلك ممكنا ، ككل ما يدخل في عقيدته من متعلقات قدرة الله المشروطة بإمكان في حد ذاتها ، مع تثبيت معنى الإمكان في ذهنه على الوجه الصحيح العلمي^{١٩} " .

وعند هذه النقطة يبدأ مصطفى صبري في مناقشة حجج القائلين بعدم إمكان المعاد الجسماني، وهي الحجة المتولدة من دعوى عدم إمكان أن يكون المخلوق ثانيا هو عين المخلوق أولا الذي هو صاحب العمل الصالح أو العمل السيئ، فلو كان المعاد عين المبتدأ للزم تقدم الشيء أي المبتدأ، على نفسه اعنى المعاد، وذلك التقدم محال بناء على بطلان الدور، وهي الحجة الأساسية لدى من أنكر المعاد الجسماني.

والحق لدى مصطفى صبري أن تقدم الشيء على نفسه وكذلك دخول العدم بين الشيء ونفسه أمران باطلان، كما هو الحال في الدور الباطل. ولكن إعادة المعدوم بعينه ليس فيها شئ من التقدم والدخول الباطلين، مثل أنه لا تقدم بين الإنسان ونفسه بالنسبة إلى زمانية الدنيا: "لأن العين والنفس في صورتين ليستا عينا ونفسا من كل وجه، بل المقدم غير المؤخر فيهما بقاء معتبر في كل واحد من الطرفين يجعله غير الطرف الآخر، ويجعل تقدم المتقدم على المتأخر ممكنا، فزيد الذي في عالم الآخرة المثاب في الجنة أو المذبذب في جهنم، وزيد الذي كان في الدنيا غيران طبعاً، مهما كانا ذاتاً واحدة، كما يقال الاثنان غيران، فلا يكون تقدم زيد الدنيوي على زيد الأخرى تقدم الشيء على نفسه، ولو لم يكن الزيدان المذكوران غيرين لوجد هذا في دنياه نعيم الجنان أو عذاب جهنم، ووجد ذلك في الجنة أو النار حالات كونه في الدنيا. وهذا مستحيل"^{٤٦}.

أضف إلى ذلك أن المطلوب في كون المعاد عين المبتدأ ليست العينية من كل وجه المستحيلة التي تستلزم دخول العدم بين الشيء ونفسه أو تقدم الشيء على نفسه، كما يذهب من أنكر جواز إعادة المعدوم بعينه، "بل يكفي وجود الاتحاد الذاتي بين المبتدأ والمعاد على وجه يصح بينهما الحمل بهو هو. وإن تغايرا من حيث إن المبتدأ متقدم الوجود على المعاد، ولكن لا يمنع هذا التقدم وهذا التغاير كون المتأخر عين المتقدم، ومتحدا معه من حيث الذات، كما لا يمنع التقدم والتغاير بين زيد الشاب وزيد الشيخ كونهما ذاتاً واحدة"^{٤٧}.

وبالجملة فلا دور هنا ينتج من استحالة تقدم الشيء على نفسه، الذي يتضمن التناقض بأن يكون الشيء موجوداً قبل وجوده، وليس هناك تناقض في تقدم "زيد الذي في الدنيا على نفسه في الآخرة، وسبب الفرق بينهما أن الشيء مع نفسه في الاستحالة والإمكان قائم على وجود التناقض وعدم وجوده، فدخول التقدم بين الشيء ونفسه محال في الدور لاستلزامه التناقض وكذا دخول العدم محال فيه، ويمكن دخول كل منهما في إعادة الوجود في الدنيا إلى الوجود الثاني في الآخرة بعد العدم، إذ لا تناقض في هذا التقدم والتأخر، كما لا تناقض في تقدم زيد

الشاب على زيد الشيخ، ولا تناقض أيضا في دخول العدم بين زيد في الدنيا وزيد في الآخرة، كما كان دخوله في الدور موجبا للتناقض^{٤٨}.

ويضيف مصطفى صبري دليلا يظنه جديدا على إمكان المعاد الجسماني، ينبع من تصور أن الحياة الإنسانية ليست حياة منقطعة بانقطاع الإنسان عن هذه الدنيا، بل هي مرحلة من مراحل حياة الإنسان في هذا العالم، فهناك حياة أخرى ضرورة بعد هذه الحياة، طبقا لقانون الاستحقاق، ولنا أيضا أن نقول في إثبات الحياة الثانية للإنسان في عالم آخر إن كون الإنسان مخلوقا أو موجودا في غاية الأهمية، لا يتناسب قطعا مع كون وجوده مقصورا على حياته الدنيا القصيرة، فالذين يعتقدون أن الإنسان فردا أو أمة يظهر في وجه الأرض مدة كما يظهر النبات ثم يغيب، ويتلاشى أبدا وينسى كأنه لم يكن موجودا ولا شيئا المذكورا فهم قبل كل شيء يحرقون أنفسهم ويحرقون عقولهم في ضمن احتقارهم أنفسهم، وينكرون البعث بعد الموت بهذه العقول الخقية^{٤٩}.

رابعا: تعقيب:

وبالجملة فقد جاء المعاد في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر لدى أرباب تيار التجديد الديني بحلقاته المتعددة ومستوياته المتباينة، ما بين الدعوة إلى الاعتزالية الجديدة إن صح استخدام هذا التعبير. المرتبطة بالواقع المصري المعاصر والمتأثرة بالفكر الأوروبي في بعض مواضعه، والداعية إلى تجديد الدنيا بالدين، بالدعوة إلى العودة إلى المبادئ الجوهرية للدين، وفهمه من خلال العقل والواقع، أو ما يمكن أن يسمى بالفهم العملي للدين في ضوء مشكلات الواقع المعاصر سواء كانت المشكلات من قبل ما تفرضه الحضارة الأوربية المعاصرة من ضغط على الواقع الإسلامي المأزوم، تحت وطأة الجمود والتخلف، أو من قبل التقليد الذي سيطر على مختلف جوانب الحياة الإسلامية. أو من قبل أولئك الذين اتخذوا وجهة تراثية ما تريديّة في أول أمرها أشعرية في خاتمة المطاف، معبرة على نحو أو آخر عن الجانب الأشعري في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر.

فلدى رائد الفكر الفلسفي في مصر، الشيخ محمد عبده، نستطيع أن نميز بين مستويين في تناوله لمفهوم المعاد: أحدهما ما عبر عنه في "رسالة التوحيد" في عبارات تقليدية مدرسية من وجوب المعاد الروحاني والجسماني معا، وذلك أثناء حديثه عن موضوع النبوة، ولا يقدم لنا في هذا الحديث دراسة كلامية أو فلسفية عميقة متعلقة بهذا الموضوع على النحو الذي نلاحظه في الكتابات الكلامية والفلسفية التقليدية، وربما كان الطابع العملي لفكر الإمام، هو السبب الحقيقي في معالجة القضية على هذا النحو، والرغبة في البعد بالمسلمين عن الجدل الكلامي القديم الذي

مزعج الأمة إلى شيع وجماعات متفرقة يهاجم بعضها البعض الآخر، وفي هذا يكفي على نحو مرضٍ أن تعالج هذه القضية على هذا النحو التقريري البعيد عن الجدل الكلامي العقيم.

ولكننا نجد مستوى آخر لتناول هذه القضية على نحو أكثر عمقا في شرحه للعقائد العنصرية؛ إذ تظهر لنا على نحو واضح مهارات الأستاذ الإمام وتضلعه من العلوم الكلامية والفلسفية التقليدية، إذ يظهر لنا فيها محمد عبده بعباء الفيلسوف المتكلم الجدل الذي يملك مهارات الكلام التقليدي والفلسفة المشائية القديمة، وذلك عندما يتعرض للحديث عن المعاد الجسماني، إذ يرى عبده أن المعاد هنا هو اجتماع الأجزاء المتفرقة الأصلية، وأن تحلها الحياة. وأن اختلف الترتيب بالشخص. ولكنه ما يلبث أن يدافع عن الفلاسفة فيما رماهم به صاحب العقائد العنصرية، من أن القول بالمعاد الروحاني فقط دون الجسماني يستلزم قدم العالم بالنوع، على حين أن المعاد الجسماني يتضمن القول بحدوث العالم، إذ يرى الإمام أنه لا علاقة بين إنكار المعاد الجسماني والقول بقدم العالم؛ إذ أن ذلك لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، بل إنه لا يرى بينهما علاقة ألبتة، بدليل أن صاحب "العقائد العنصرية" في بعض رسائله قد اعتمد القول بقدم العالم بالنوع. أو القول بأن النصوص التي جاء فيها ذكر المعاد هي من قبيل المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا مجال للرأي فيه، وهنا يتم الإيمان بمعاد جسماني لا يعلم معناه ولا كيفيته.

وفي هذه الحال نؤمن بالبعث الجسماني إجمالا. أو أن يدخل التأويل إلى هذه النصوص بوجه ما، وهذا - فيما يبدو - هو الذي دفع الشيخ مصطفى صبري إلى أن يتهم محمد عبده بأنه ينكر المعاد الجسماني؛ إما بجعل النصوص من قبيل المتشابه الذي لا يعلم معناه أو بإجازة تأويل هذه النصوص.

والحق أن نصوص محمد عبده لا تؤدي بالضرورة إلى هذا الفهم الذي استخلصه منها مصطفى صبري، فعبده يؤكد على ضرورة المعاد الجسماني، كما رأينا، ولكنه يجعل كيفية هذا الحشر الجسماني من قبيل المتشابه فحسب، ولا يستلزم هذا إنكار المعاد الجسماني.

ولكن، سوف تؤتي أفكار محمد عبده أيضا، وبصفة خاصة التأويل في نصوص المعاد، ثمرتها المرة لدى الجناح الليبرالي الذي سوف يتمسك بأفكار الإمام وينظر إليها باعتبارها الجذور الأساسية له، إذ سوف يدخل التأويل إلى كافة موضوعات المعاد على النحو الذي سوف نوضحه، عند الحديث عن المعاد لدى "اتجاه الإنسانية الراديكالية المتطرفة" في الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر؛ إذ سوف يتحول المعاد إلى موضوع إنساني خالص، وهو أمر لا تؤدي إليه أفكار الأستاذ الإمام، إذا فهمت على النحو الصحيح.

ولا نكاد نجد شيئا جديدا لدى تلميذ محمد عبده الشيخ رشيد رضا الذي سوف تتضاءل لديه مساحة استخدام العقل في فهم أصول الدين ، بل سوف تنتكس على يديه حركة الإصلاح الديني التي وضع بذورها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، إذ يكتفي في عبارات تقليدية خطابية بتقرير موضوع المعاد الجسماني والروحاني معا دون أية مناقشة فلسفية أو كلامية عميقة ، على النحو الذي وجدناه لدى أستاذه محمد عبده في تعليقاته على شرح العقائد .

أما الشيخ مصطفى صبري الذي تطلع من العلوم التقليدية الكلامية والفلسفية فإن المعاد يأخذ لديه مساحة أوسع من تلك المساحة التي وجدناها لدى عبده ورضا ، إذ يبرهن على إمكانية المعاد من خلال النقطة الأساسية التي دفعت الفلاسفة إلى إنكاره ، وهى عدم جواز عودة المعدوم بعد فائه ، إذ يقرر ذلك بأدلة تقليدية نجدها عند متكلمي الأشعرية أمثال الأمدى والرازى والإيجي في جواز عودة المعدوم ، ناقدا للفلاسفة في مذهبهم من عدم جواز العودة ، مرتكزا على القدرة الإلهية الشاملة التي تسع جميع الممكنات ، وعلى أنه لا يترتب على عودة المعدوم أي محال عقلي .

بالإضافة إلى أن هذه العودة قد ثبتت ببلاغات واضحة محكمة في القرآن الكريم ومن هذه الزاوية يتهم الإمام محمد عبده بإنكار المعاد عندما جعل الآيات التي تثبته من قبيل المتشابه . أيضا يثبت من زاوية أخرى ، وهى أن الروح عرض قائم بالبدن ، فلا حاجة عند البعث بعد الموت إلى إعادة الروح مرة أخرى ، لان إعادة البدن تتضمن إعادة الروح . أيضا فان إكرام الإنسان باعتباره موجودا في غاية الأهمية ، يستلزم ضرورة أن لا تكون حياة الإنسان مقصورة على هذه الحياة الدنيوية القصيرة ، بل لابد له من حياة أخرى ، بمقتضى قانون الاستحقاق ، والذين ينكرون ذلك إنما يحرقون أنفسهم وعقولهم معا .

وفي خاتمة المطاف لا نجد لدى صبري أي جديد في تناول موضوع المعاد ، إذ يظهر لنا على نحو واضح التراث الأشعري التقليدي في كتاباته ، وبخاصة التراث الأشعري المتأخر ، دون إضافة أي جديد يذكر في تناوله لموضوع المعاد سوى مناقشته مع محمد عبده^{٥٠} و محمد فريد وجدي^{٥١} التي يهتمهما فيها بإنكار موضوع المعاد عندما جعلاه من المتشابه .

٢ . موقف الإنسانية الجدرية من المعاد :

حسن حنفي^١

تأخذ النزعة الإنسانية صورة تكاد تكون شبه متكاملة في كتابات حسن حنفي التجديدية لعلم الكلام ، إذ يتحول علم الكلام لديه من دراسة "الإلهيات" إلى دراسة "الإنسانيات" ، ليصبح

"الإنسان" محور دراسات علم الكلام وموضوعاته وليس "الذات الإلهية". كما كان في الماضي، وإذا كانت المحاولات السابقة ناقصة في هذا الاتجاه نفسه، فإننا نستطيع أن نرغم أن حسن حنفي قدم الصورة الكاملة لهذا التحول من الله إلى الإنسان في شتى مجالات البحث الكلامية وفي تأويله أو إعادة عرضه لعناصر الفكر الإسلامي بوجه عام، متأثراً في ذلك بتطورات اللاهوت الليبرالي في الغرب، والعلاقة بين المسيحية المعاصرة وخصوصاً في دول العالم الثالث والفلسفة الماركسية، التي تجلت في أوضح صورها في لاهوت التحرير كما سنبين، نستطيع أن نقول دون مبالغة أو مجازفة إنه في كتابات حسن حنفي يختفي "الله" تماماً، ليظهر "الإنسان" الذي أوجد الغيبات في لحظة من لحظات اغترابه عن الواقع، وعندما يعود الإنسان إلى حقيقته يدرك أنه الله وأنه خلق الله على صورته ومثاله ورغباته، وأن الفكرة الدينية ذاتها ليست سوى تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، وعندما يعود الإنسان إلى وعيه الذاتي، فإنه يستطيع أن يتخلص من فكرة الإله المخترع. لقد انتهى دور "الله" في هذا الموقف الجديد، وبدأ دور الإنسان. وسوف نتضح، لنا، أصول هذا الموقف عند الحديث عن التطورات التي مر بها علم اللاهوت المسيحي في الغرب ومقارنتها بما لدينا أو العكس. تلك التطورات التي انتهت بأنسنة الميتافيزيقا، وتأليه الإنسان، والتبشير بإنسانية بدون إله، بل ما عرف بحركة "موت الإله"، كما سيأتي.

فعند حسن حنفي، لا بد من تحويل علم الكلام من دراسة "الله" إلى دراسة "الإنسان" بل إلى جعله علم الصراع الاجتماعي بالانتقال من مرحلة العقيدة إلى مرحلة الثورة، وقد أوضح ذلك قائلاً: "يمكن وضعه بعد إعادة بنائه وتصحيحه، وإعادة من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي، وتحويله ليس فقط من "علم الله" إلى علم "الإنسان"، فقد لا يكون هذا التقابل معبراً تماماً عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها هذا العلم، بل من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي، فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم، والتاريخ شاهد على ذلك منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة... هو العلم الذي يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردي والجماعي في مرحلة تاريخية محددة، وهي المرحلة التاريخية الحالية التي يعيشها جيلنا^{٥٢}".

ومن خلال هذه الوظيفة الجديدة التي يقوم بها علم الكلام بعد تعديله أو تصحيح مساره في نظره، تكون هناك صياغة جديدة له ولفروعه، "كل ذلك يؤدي بنا في نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه، مثل "لاهوت الثورة"، و"لاهوت التحرر"، و"لاهوت التنمية" و"لاهوت التغيير الاجتماعي، و"لاهوت المقاومة"، و"لاهوت التقدم"، و"لاهوت العدالة

الاجتماعية"، "ولاهوت الجماهير .. وتلك هي رسالة التوحيد"^{٥٢}، وهو عين ما نجدّه عند اللاهوتيين الماركسيين في أمريكا اللاتينية^{٥٣}.

وفي هذا التجديد التحويلي لعلم الكلام بالانتقال من مركزية "الله" إلى مركزية "الإنسان" أو أنسنة الإله وتأليه الإنسان، أو تثوير العقيدة وعلمنة الشريعة أو أنسنتها، يتم التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، فالنص نفسه وليد الواقع، أو هو صدى لمتطلباته منذ نزل أو ظهر في البداية، وبذا يمكن تحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرعبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة المنقول، أو الموروث، أو التقاليد أو السلطة السياسية^{٥٤}. وهذا عين ما سوف نعثر عليه لدى فيورباخ في جوهر المسيحية، كما سيأتي.

هذا الاتجاه الإنساني في علم الكلام يطلق عليه صاحبه لقب "اليسار الإسلامي" أو الديني، على اعتبار أن هذا اليسار يعبر تعبيرا دقيقا عن حاجات الأمة الإسلامية في العصر الحديث: "إن اليسار الإسلامي إنما يعبر عن حاجة المسلمين اليوم إلى فكر ونظام، إلى حركة وتغيير، إلى قديم وجديد، إلى أصالة ومعاصرة، ولا يدعمه إلا الجهد الفردي حتى يحافظ على استقلاله، وبالتالي تحيا الأمة من خلال تاريخها"^{٥٥}.

وتعتمد أنسنة علم الكلام على ركيزتين اثنتين :

١. الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات، ويقتضي تغيير هذا المحور الانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان باسم الوحي، والوحي هو كلام الله الموجه إلى الإنسان، فالإنسان هو المقصد والغاية، وبالتالي فإن موضوع الوحي أساسا هو علم الإنسان، وليس علم الله، الوحي يصف وضع الإنسان في المجتمع وفي الكون^{٥٦}، ومعنى ذلك تاريخانية الوحي أو تاريخانية الدين نفسه.

٢. ثم الانتقال من الأخرويات إلى الدنيويات، وهذا يمثل بعد الزمان في الثقافة الوطنية، حيث تتركز في كثير من جوانبها على ما يحدث خارج العالم وفي نهايته، أو بعد هذه النهاية، خاصة ما كان منها إفرازا للطبقات المحرومة، حيث تجد فيها تعويضا عن حرمانها وإشباعا لحاجاتها، ويتضح في العقائد عندما تم خلق عوالم الجنة والنار، وأحوال القبر، وأهوال يوم القيامة، ومشاهدات الإسراء والمعراج، عن طريق الخيال الشعبي وبأدق التفاصيل. ولما كانت الغاية من إعادة بناء الثقافة الوطنية قبول تحديات العصر، فإن العودة إلى الحاضر تكون أكثر قدرة على تحريك الجمهور، وتجنيده قواهم، والعودة من الخيال إلى الواقع، ومن الوهم إلى الحقيقة^{٥٧}. وهذا

الانتقال في المحاور من الله والغيب إلى الإنسان والطبيعة^{٥٩}، هو أيضا انتقال من الله إلى الشعب والأرض^{٦٠}.

وهنا يمكننا بدلا من الاعتماد على سلطة النص ومصادره، الاعتماد على سلطة العقل والثقة بمناهجه واستدلالاته ومنطقه، وعلى هذا النحو تتحول السلطة في المجتمع من سلطة الأشخاص والكتب والنصوص إلى سلطة العقل، وبدلا من أن يتم صراع فقهي بين التفسيرات المختلفة كل منها يكشف عن مصلحة، يتم الحوار والنقاش بين كافة الآراء والاتجاهات الفكرية^{٦١}.

علم الكلام لا بد أن يتحول من دراسة "الإلهيات" إلى دراسة "الإنسانيات"، بل هو - في أصله - علم دراسة الإنسان، لكنه تحول بعد ذلك إلى دراسة "الله"، فلا بد من العودة به إلى حقيقته، وهي دراسة الإنسان، يقول حسن حنفي "علم أصول الدين يكشف بنائه عن علم الإنسان، ووجود الإنسان، وصفات الإنسان، وعقل الإنسان، وماضي الإنسان، ومستقبل الإنسان، ومجتمع الإنسانية"^{٦٢}، والحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم وأوغلنا في ثنائه، فرميا وجدنا الإنسان حاضرا في كل علم، ومائلا في كل مذهب، وقابعا وراء كل فكرة، ولكنه مغلف في الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية، التي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليا واضحا، على أنه محور كل دين وشرعية، ووراء كل لغة وفكر. مهمتنا - إذن - هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة، حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلا من أن تكون حضارتنا متركزة على الله، والإنسان داخل كل الأغلاف، تكون متركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه عن فكرنا القومي^{٦٣}.

فإنه - تعالى - المحور الأساسي لعلم الكلام، ليس سوى تعبير عن مطلب إنساني أو أمنية إنسانية؛ يقول حسن حنفي: "إن لفظ "الله" يحتوى على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود، وذلك لأنه يعبر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال لمعنى معين، فكل ما نعتقد ثم نعظمه تعويضا عن فقد يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجماهيري هو الله، وكلما حصلنا تجربة جمالية قلنا: الله الله، وكلما حفت بنا المصائب

دعونا الله قاله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم، وصيحات الفرح، أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفا خبريا^{٦٤}.

فالإنسان عنده في لحظة من لحظات الاغتراب اخترع كلمة "الله" ليبر عن رغباته التي يعجز عن تحقيقها، فهو تصور أو اختراع إنساني أكثر من أن يكون وجودا خارجيا ميتافيزيقيا غيبيا. فالإنسان خلق الله على مثال رغباته وأمنيته، "قاله باعتباره هو الوجود الواحد، أو المجرد الصوري، أو العلة الغائية، كل هذه التصورات هي في حقيقة الأمر مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان^{٦٥}. وذلك كله ينبع من تصور حسن حنفي لعلم الكلام على اعتبار أنه علم دراسة الإنسان الكامل، وليس علم دراسة الله المتعالي، ولكن لسوء الحظ سماه الإنسان بغير اسمه، وأطلق وظائفه مغالاة فيه، طالما ظل الخيال بعيد المنال صعب التحقيق^{٦٦}.

فالإلهيات إنسانية، هي وصف للإنسان الكامل، يقول حسن حنفي: "الإلهيات في الحقيقة وإن بدت نظرية في الله ذاتا وصفات وأفعالا، هي وصف للإنسان الكامل ذاتا وصفات وأفعالا . . . فالإنسان إذن قابع في الإلهيات^{٦٧}.

والنبوات إنسانية، "فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله، وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي، وإنزاله على فترات طبقا لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وأن الوحي يمكن عقله، ويمكن تحقيقه، ويمكن أن يكون نظاما للعالم تجدد فيه الطبيعة كمالها^{٦٨}.

والإيمان والعمل إنسانيان، وقد أوضح ذلك حسن حنفي قائلا: "أما الأسماء والأحكام، أسماء الإيمان والكفر، والفسوق، والعصيان وأحكامها فهو موضوع الإيمان والعمل . . . وهو موضوع إنساني خالص، لا يحتاج إلى نزع قشور للوصول إلى لباب، خاصة إذا كنا مرجئة للأحكام، فالإيمان والعمل كلاهما يعبر عن نظر الإنسان وعمله^{٦٩}.

والإمامة - كذلك - موضوع إنساني خالص، وعلى حد تعبير حسن حنفي، "فإنها لا تحتاج إلى نزع قشور أو رفع ستار، لأنها تشير صراحة إلى السياسة وإلى حياة الناس معا في نظام . . . ومن ثم فهي مشكلة عملية لا نظرية، وإنسانية لا إلهية^{٧٠}.

أما أمور المعاد، باعتبارها جزءا من السمعيات، فكلها - في نظر هذا الاتجاه - ظنية: "فأمور المعاد كجزء من السمعيات مضادة لأصول التوحيد . . . ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة وليست من القرآن، مما يوحي بأنها فرعية وليست بأصلية، نقلية لا عقلية، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها،

باعتبارها ظنا خالصا ، تخضع لصدق الرواية ، ومدى الحاجة إليها ، فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن ، يقين السمعيات إذن يقين خارجي خالص ... هذا اليقين الخارجي لا يصل إلى حد التواتر ، وبالتالي فانه يكون ظنيا : مرة لأنه رواية وأخرى لأنه خبر آحاد^{٧١} .

والأمر ليس كذلك فإن أمور السمعيات ليست مضادة للتوحيد ، بل هي جزء أساسي منه ، وبالتالي فهي أصلية لا فرعية ، والزعم بأنها ليست من القرآن يتناقض مع القول بأنها نقلية لا عقلية ، أما القول بأنها غير موجودة في القرآن ، فأيات القرآن الكريم ناطقة بأمر المعاد - في مئات الآيات - بما لا يدع مجالا للقول بأنها لم توجد فيه ، حتى يستنتج منه القول بأن أمور المعاد ظنية ، وليست مهمة في الدين ، ولا مما تعم به البلوى ، وعلى سبيل المثال يقرأ المرء في القرآن نحو قوله ، تعالى ، " أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم^{٧٢} " . ولقد قال المفسرون نزلت هذه الآيات في أبي بن خلف ، خاصم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأتاه بعضهم قد أرم وبلي ، قبضه وقتته بيده ، وقال : يا محمد ، أترى الله يحيي هذا بعد ما أرم ؟ فقال - صلى الله عليه وسلم - : نعم ، ويبعثك ويدخلك النار^{٧٣} . وقوله ، تعالى ، وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لَكفور^{٧٤} .

فأمور المعاد ليست ظنية ، كما يزعم بل هي موجودة في القرآن ، وفي السنة كذلك ، ومن هذه السنن ما ثبت تواتره لدى العلماء بهذا الشأن ، بالإضافة إلى أن هذا الكلام الذي سقناه من صاحبه متناقض أوله مع آخره ، ويحمل قدرا كبيرا من التزييف ، ويدل - للأسى والأسف - على قدر كبير من التشويه في البنية العقلية للنخبة المثقفة في مصر ، في تعاملها مع التراث بوساطة المفاهيم الغربية ، التي تعكس وضعها محليا خاصا بالمسيحية ، وظروفها الخاصة بها في المجتمع الأوروبي والغربي بوجه عام .. مما يدفع المرء إلى القول بأن الدعوة إلى تجديد علم الكلام بتحويله من النظر إلى العمل - على هذه الأسس الغربية - ليست سوى "ورشة عمل" لهدمه وتقويضه تماما .

ويشتمل موضوع المعاد على أمرين أساسيين : الأول كل ما يتعلق بقانون الاستحقاق نفيا أو إثباتا ، وهل يجوز فيه الخصوص أو الاستثناء أو الشفاعة أو الولاية والعداوة أو الموافاة أو البشارة وشروط التوبة . والثاني تطبيق هذا المبدأ في الحياة الإنسانية بعد الموت وبالتالي كل ما يتعلق بالمعاد الجسماني أو الروحاني وحياة القبر وعلامات الساعة . واليوم الآخر وما فيه من حشر ونشر ، وحساب وميزان وصحف وإنطاق للجوارح وصراط وحوض وجنة ونار ... إلخ .

والحقيقة أن قانون الاستحقاق نعثر عليه في صيغة أفضل لدى المتكلمين، تحت ما يطلق عليه الطريق العقلي لإثبات المعاد، أو ما يمكن أن يسمى بالطريق الأخلاقي على إمكانه، بل وجوبه نظرياً؛ يقول الرازي: "إننا نرى في الدنيا مطيعاً وعاصياً ومحسناً ومسيئاً، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المحسن، والعقاب إلى المسيء؛ لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثاً وسفهاً"^{٧٥}، وهذا نجده كثيراً في الآيات القرآنية، نحو قوله، تعالى: "ليجزى الله كل نفس ما كسبت"^{٧٦}، وقوله: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فيل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار"^{٧٧}.

فأفعال الاستحقاق، أو موضوع الجزاء الأخروي، هي أفعال الشعور الخارجية الحرة، وليست أفعال الشعور الداخلية التي لا تتوافر فيها الحرية أو العقل، كأفعال الصبية والمجانين، فأفعال الاستحقاق هي أفعال كل فرد حر واع عاقل. ويعنى قانون الاستحقاق ثواب المطيع وعقاب المسيء، أي أن الجزاء من جنس العمل"^{٧٨}، ولا يجوز هدم قانون الاستحقاق كما ذهب الأشاعرة الذين قالوا بإمكان نفي قانون الاستحقاق بواسطة القدرة الإلهية؛ إذ لا يجب على الله الثواب على الطاعة أو العقاب على المعصية، انطلاقاً من مذهبهم في نفي الوجوب على الله"^{٧٩}، تعالى، ذلك أن "هدم قانون الاستحقاق هو تدمير للطبيعة، وقضاء على السلوك الإنساني، وإيقاع الاضطراب والعشوائية فيه، وتأسيس الحياة الإنسانية على عدم الثقة، والضياع ونقص التوجيه، وغياب التطلع للمستقبل"^{٨٠}.

ويدل على وجوب الاستحقاق أنه إثابة للمطيع وعقاب للعاصي بما فيه صلاح الإنسان" والله لا يفعل إلا الصلاح، وهو منزه عن جلب النفع لنفسه ودفع الضرر عن ذاته، وإذا كان الإنسان قادراً على إدراك الحسن والقبح في الأفعال، وقادراً على الاختيار بينها، فالاستحقاق واجب عقلي نتيجة لحرية الاختيار وللحسن والقبح العقليين، وتجمع الحرية والعقل في الطبيعة، فقد خلق الله فيها شهوة الحسن ونفرة القبح من أجل وجوب الاستحقاق"^{٨١}.

أضف إلى ذلك أن منع المطيع من الثواب والمسيء من العقاب ظلم، والظلم ضد العدل، والعدل أصل عقلي مثل أصل التوحيد، وإذا كان التكليف مع القدرة فترك الثواب قبيح، وإذا كلف الإنسان الأفعال الشاقة فإنه يستحق عليها الثواب، ولا يجوز التفضل بالثواب ابتداءً وإلا لما تمت الأفعال الشاقة ولما حسن التكليف بها، ولا يكفي المدح كنواب بل لابد من نفع فيه، وكل مدح

إنما يخفي وراءه نفعاً أو دفع مضره، وإذا كان المدح يتم في الدنيا فإن الثواب يتم في الآخرة، وبالتالي تثبت ضرورة إعادة الأموات واستمرار الحياة بعد الموت لوقوع الثواب، كما يثبت الثواب برجعة الأموات وثبوت حياة بعد الموت^{٨٦}. والاستحقاق لا يحس فيه الانقطاع، "فالأقرب إلى العقل هو إثبات الدوام للاستحقاق ثواباً كان أم عقاباً، إثباتاً للعدل"^{٨٧}. فدوام "الاستحقاق إذن عقلي ونقلي معاً، والعقل أساس النقل، فكل فعل له رد فعل، وكل فعل له نتائج من نوعه، وقد أخبر الله بدوام الاستحقاق، فإن انقطع كان خبراً كاذباً وهو محال، وإذا علم المستحق بانقطاع الاستحقاق ثواباً أم عقاباً، فقد يكون ذلك تثبيطاً لعزيمة المطيع، وتشجيعاً للعاصي على العصيان، وإغراء له به، وهو قبيح مناقض لقصد الدعوة وهدف الرسالة"^{٨٨}.

ولا يمكن أن يسقط الاستحقاق بالعمو، "فإبطال عقاب فاعل الكبيرة يناقض العقل والعدل، ويثبت اللامعقول والظلم... وهو مناقض للشرع؛ لأن الشرع يستلزم التوبة قبل العفو، والندم قبل المغفرة"^{٨٩}.

والسؤال الآن: متى يسقط الاستحقاق؟ وهنا لا يسقط إلا في حالتين: الأولى طبقاً لقانون الموازنة بشقيه الإحباط والتكفير. والثانية التوبة. والإحباط والتكفير ليسا إسقاطاً للثواب بل هو إسقاط للعقاب برفع ما يعادله من الثواب، والعفو في هذه الحالة ممكن. ويعتمد القول بالموازنة على ربط آيات الوعيد بآيات العفو، وتعنى وضع الطاعات والمعاصي في ميزان واحد، فإذا رجحت الحسنات والطاعات، ينخص منها السيئات والمعاصي، وهذا هو التكفير، وبالتالي يدوم الثواب ويسقط العقاب. أما إذا رجحت السيئات والمعاصي، فإنه ينخص منها الثواب، ويدوم العقاب، وهذا هو الإحباط^{٩٠}.

ولقد اختلف موقف المرجئة من الموازنة؛ إذ ذهب فريق منهم إلى القول بأن الإيمان يسقط عقاب الفسق؛ لأنه أثقل منه، وأن الله تعالى لا يعذب موحداً. وقال البعض الآخر منهم بتجوز عذاب الموحدين، وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم، فإن رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة، وإن رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم، وله أن يتفضل عليهم، وإن لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم، ولا سيئاتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة^{٩١}.

وتدخل التوبة والشفاعة كعنصرين في الموازنة، فالتوبة من الكبائر تغفر كل السيئات مهما بلغت ويكون صاحبها من أهل الجنة... وإذا لم تتم التوبة من الكبائر فالموازنة. ومن رجحت حسناته على سيئاته وكبائره فإنها تسقط، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار، وإن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهو لا، أهل الأعراف في وقفة أمام النار ولا يدخلونها ثم يدخلون

الجنة. ومن رجحت كبائره وسيئاته على حسناته فهم مجازون بقدر ما رجع لهم من الذنوب من لقحة واحدة إلى خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون إلى الجنة بشفاعة الرسول وبرحمة الله... فالشفاعة هنا بعد الاستحقاق وليس قبله، وتغليب للخير على الشرور وللرحمة على العدل^{٨٨}.

والحالة الثانية التي يسقط فيها الاستحقاق هي التوبة، فإن لم يسقط العقاب بالإحباط والتكفير، فإنه يسقط بالتوبة، ولا تزول آثار الأفعال السلبية إلا بعقد العزم والإصرار على التغيير وليس بمجرد تداخل الأفعال وإلغاء النفع والإحسان للإساءة. ومن لقي الله مسلما تائبا من كل كبيرة أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة، وهو من أهل الجنة ولو بلغت سيئاته ما شاء الله لها أن تبلغ^{٨٩}. فالتوبة واجبة ليس كفرض شرعي بل كضرورة وجودية وواقعة طبيعية تعبيراً عن رغبة الإنسان في التجدد المستمر، وسبب الوجوب دفع الضرر عن النفس، ولما كانت الأضرار في الكبائر أشد وجبت التوبة عنها، لأن الأضرار من الصغائر لا تأثير لها إلا تقليل الثواب^{٩٠}.

وإذا كان الاستحقاق ثابتاً ودائماً، فإنه يكون ضد الموافاة، ولاية وعدواة. وضد البشارة، وضد الشفاعة، والاستحقاق هنا شامل للجميع لا فرق بين مكلف ومكلف، فالعمل وحده هو مقياس الاستحقاق، دون موافاة الله لأحد، أي دون ولاية أو عدواة، فهي تحيز لو كانت قبل الفعل، وهي لا تتجاوز كونها استحقاقاً بعد الفعل. ولأن قانون الاستحقاق يجب أن يطبق بكل صرامة؛ ومن هذه الزاوية يتم رفض الموافاة "لما كان الاستحقاق أساساً أخروياً محضاً، فإنه لا يمكن أن تحدث موافاة فيه، بعد أن تتم الأعمال، وينقضي العمر، وينتهي التكليف، فالثواب والعقاب لا يكونان استحقاقاً إلا في الآخرة. فإذا ما حدث توفيق أو خذلان في الدنيا، أي ولاية وعدواة من الله، فإن ذلك يكون تدخلاً في أفعال الشعور الداخلية قاضياً عليها"^{٩١}.

ولقد اختلف علماء الكلام في الموافاة، ولكن ليس بمعنى التوفيق والخذلان، بل بمعنى أن إنساناً كان صالحاً مجتهداً ثم مات مرتداً كافراً، وآخر كان كافراً ثم مات مسلماً تائباً، فذهب الأشاعرة إلى أن الله لم يزل راضياً عن الذي مات مسلماً تائباً، ولم يزل ساخطاً على الذي مات كافراً أو فاسقاً^{٩٢}. ويذهب ابن حزم إلى القول ببطلان مذهب الأشاعرة، فإنه كان ساخطاً على الكافر، ثم رضى عنه بعد إسلامه، وأنه كان راضياً عن المسلم، ثم سخط عليه بكفره، والاحتجاج بأن علم الله لا يتغير، ولكن المعلومات هي التي تتغير، والقول بأن الله لا يرضى ما سخط، ولا يسخط ما يرضى باطل، فإن الله أمر اليهود بصيانة السبت، ورضي لهم ذلك وسخط منهم خلافه. وكذلك أحل لنا الخمر، ولم يلزمنّا الصلاة أو الصوم برهة من الزمن، ورضي لنا ذلك، وسخط منا خلافه. دل على ذلك قوله، تعالى "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه"^{٩٣}. ثم فرض الصلاة

والصوم، وحرّم الخمر، وسخط ترك الصلاة، ولم يزل الله عالما انه سيحل ما كان أحل من ذلك مدة، وانه سيرضى به، ثم انه سيحرّمه ويسخطه مدة، ثم يحله ويرضاه، والأمر مثل ذلك في المؤمن يموت مرتداً، والكافر يموت مسلماً، فإن الله يعلن أنه يسخط فعل الكفر، ما دام كافراً، ثم انه يرضى عنه إذا أسلم، وإن الله لم يزل يعلم أنه يرضى عن أفعال المسلم، ثم إنه يسخط أفعاله إذا ارتد وكفر^{٤٤}.

بل إن الموافقة، سواء كانت ولاية أو عدواة، قضاء على التوبة، وسلب الإنسان قدرته على الفعل المتجدد، بل هي قضاء على شمول الاستحقاق، فالفعل وحده مناط الاستحقاق، دون تدخل من الله، تعالى، في مسار الفعل، سواء عن طريق القدرة الإلهية أو العلم الإلهي^{٤٥}، فالولاية من الله، تعالى، للمؤمنين، وعدواته للكافرين، قضاء على الإنسان: "إن رضى الله عن المؤمنين مهما عصوا، وسخطه على الكافرين مهما أطاعوا، لهو نقض أساسي لقانون الاستحقاق، وتصور الثبات في الله مهما تغيرت الأفعال، بل إن هذا الثبات يدل على محابة وتحيز، محابة المؤمنين لإيمانهم، بصرف النظر عن العصيان، والتحيز ضد الكافرين لعدم إيمانهم به مهما كانت طاعاتهم، وكأن الله لا يراعى إلا ذاته، الإيمان به وجوّد من دونه، بصرف النظر عن أفعال الخير والشر للعباد^{٤٦}، فإثبات الولاية والعدواة يؤدي إلى القضاء على الحرية الإنسانية؛ إذ تحدّد الصفات مصائر الناس، فيما يتعلق بأفعال الشعور^{٤٧}."

وبالجملة فإن إثبات الولاية والعدواة على هذا النحو "ضد الشرع والعقل، فكثيراً ما يتغير حكم الشرع طبقاً لأفعال الناس، لانتقالهم من الإيمان إلى الكفر أو من الكفر إلى الإيمان... إن وضع الولاية والعدواة في البداية لهو إنكار لقيمة الفعل وقانون الاستحقاق^{٤٨}".

والحقيقة أن هذا المذهب يتناقض أوله مع آخره، فشرط قبول الأعمال لا بد أن يكون مسبوقاً بالإيمان بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالقضاء خيره وشره، وباليوم الآخر؛ فالإيمان أولاً ثم قبول العمل ثانياً، ولاية للمؤمنين وعدواة للكافرين، وهو الأمر الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، فالعمل لا اعتبار له إذا لم يقترن بالإيمان، وليس هذا ضد الشرع والعقل، وليس قضاء على الحرية الإنسانية، والعلم الإلهي ليس تابعا لأفعال العباد من إيمان وكفر، وخير وشر، حتى يتغير طبقاً لها؛ فالعلم الإلهي علة وجود الأشياء، وبالتالي لا يتغير بتغير الأشياء، فيكون علماً حادثاً تابعا لها، فهناك فرق بين العلم الذي يكون سبباً في وجود الشيء، والعلم الذي يكون مسبباً عن وجود الشيء، الأول أزلي ثابت لا يتغير، والثاني متغير حادث يخضع للأشياء المتغيرة^{٤٩}، ولا يؤدي هذا العلم الإلهي الأزلي إلى القضاء على الحرية الإنسانية، كما يزعم، لأن

العلم بالفعل لا يتحقق إلا بعد وجوده^{١٠٠}. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا معارض للنصوص القرآنية والحديثية التي تجعل الإيمان بالله شرطاً أساسياً لقبول العمل، نحو قوله تعالى، "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه"^{١٠١}. وقوله تعالى: "ورضيت لكم الإسلام ديناً"^{١٠٢}.، وقوله تعالى: "اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون"^{١٠٣} ونحو قوله - صلى الله عليه وسلم - "من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة ومن لقي الله يشرك به دخل النار"^{١٠٤}. وقوله صلى الله عليه وسلم: "قال يا معاذ قال لبيك رسول الله وسعديك. قال يا معاذ قال لبيك رسول الله وسعديك. قال يا معاذ قال لبيك رسول الله وسعديك. قال يا معاذ قال لبيك رسول الله وسعديك، قال: ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول إلا حرمه الله على النار"^{١٠٥}

ولعبة المتناقضات هذه تستمر أيضاً في موقفه من البشارة بالجنة؛ إذ أنه حكم مسبق على الأفعال قبل اكتمالها، وقبل انقضاء العمر، وقبل نهاية الزمان، هي تثبيت للحكم بالرغم من سريان الفعل. وفي النهاية لا يمكن للرواية بنفسها أن تستقل في تأصيل النظر، فقصة المبشرين بالجنة رواية تصطدم بقانون الاستحقاق دواما وشمولا، وطبقا لنظرية العلم الرواية ظن، والعقل يقين^{١٠٦}، وهو موقف الروافض، وأن كان البعض قد ذهب إلى أن الحديث فيهم شريطة ألا يتغيروا عما كانوا عليه حتى يموتوا، وأن يموتوا على الإيمان، وذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه في العشرة، وهم في الجنة لا محالة^{١٠٧}. وما تلبث هذه المتناقضات أن تتحول إلى أيديولوجيا سياسة تفرغ الدين من محتواه الروحي، إن المبشرين بالجنة هم عادة أهل السلطة ودعاة السلطان، في حين أن المبشرين بالنار هم أهل المعارضة ودعاة الثورة الذين سموأ أهل الأهواء ومعظمهم من الفرق المعارضة، وما أسهل قيادة العامة من المبشرين بالجنة ومن حصار المعارضة باتهامها بأنها من أهل النار تنفياً للعامة منهم، خاصة أن العامة من أهل الجنة ومن المبشرين بها مع أهل السلطان سواء، بسواء، فإن لم تكن هناك بشارة فهناك على الأقل القطع بإيمان البعض مثل الملائكة أو الأنبياء... والحقيقة أن الاستحقاق لا يكون إلا للمكلفين من البشر لا ينطبق إلا على الإنسان الذي حمل أمانة التكليف والنبي كذلك^{١٠٨}.

وأيضاً لدى صاحب المشروع الفيورباخي لتجديد علم الكلام، تتعارض الشفاعة مع قانون الاستحقاق، فهي "تخصيص بلا استحقاق، واستثناء دون حق، وتحييز ومجاملة تناقض العدل"^{١٠٩}، كذلك يؤدي إثبات الشفاعة إلى إثارة الأحقاد والضغائن والمنافسة في الجنة عند من لم تنلهم الشفاعة، وهي إذ ترفع العذاب فإنها موجهة ضد قانون الاستحقاق؛ إذ هي إعطاء نفع لمن لا يستحق^{١١٠}، فإدخال قوم الجنة بغير حساب ضد قانون الاستحقاق، وعدم مساواة بين من دخلها

بحق، ومن دخلها بغير حق، فالشفاعة مستحيلة بناء على عدم جواز العفو قبل التوبة^{١١١}. فالشفاعة على عكس التوبة، إذ لا تحدث تغييرا في القلوب أو الجوارح سواء في الأفعال الداخلية أو في الأفعال الخارجية، في حين أن التوبة تحقق الهدف منها، وهو إحداث التغيير الفعلي في حياة الإنسان، فالشفاعة كسب بلا جهد، ونتيجة بلا مقدمات، فهي تقضى على التوبة، وقدرة الإنسان على إنقاذ نفسه بنفسه بفعله المتجدد^{١١٢}؛ فالشفاعة تقضى على الفعل وعلى الجهد الذاتي، وتجعل الاستحقاق مجرد تفضل^{١١٣}.

والحقيقة أن الشفاعة باعتبار أنها سؤال الخير من الغير للغير ثابتة بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، نحو قوله - تعالى - "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه"^{١١٤}. وقوله - تعالى - "وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى"^{١١٥}. وقوله - تعالى - "يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي الله قولاً"^{١١٦}، فلا أحد يتجاسر على الشفاعة لأحد إلا بإذن له من الله في الشفاعة^{١١٧}.

ولقد وفق ابن حزم بين الآيات التي تثبت الشفاعة وبين الآيات التي تنفيها قائلا: "صحت الشفاعة بنص القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فصح يقينا أن الشفاعة التي أبطلها الله عز وجل هي غير الشفاعة التي أثبتتها عز وجل، وإذ لا شك في ذلك فالشفاعة التي أبطلها الله عز وجل هي الشفاعة للكفار الذين هم مخلصون في النار"^{١١٨}. والقرطبي يوفق بين الآيات التي تبين خزي من دخل النار يوم القيامة، وبين الآيات التي تثبت الشفاعة والأحاديث التي تدل على الشفاعة للعصاة لإخراجهم من النار "فإن قال قائل: كيف تكون الشفاعة لمن دخل النار، والله تعالى يقول: "إنك من تدخل النار فقد أخزيته"^{١١٩}. ويقول: "يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم"^{١٢٠}، والآية الأولى معناها من يخلد في النار، فالآية جاءت في قوم لا يخرجون من النار، وإذا كانت الآية متوجهة إلى العصاة من الموحدين، فالخزي هنا يحتمل أن يكون معناه الحياء. أما الآية الثانية فمعناها أن الله لا يعذب الرسول ولا يعذب الذين آمنوا معه، وإن عذب الله عصاة المؤمنين، فإن الله يخرجهم من النار بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم^{١٢١}. والشفاعة أيضا ثابتة بالأحاديث النبوية^{١٢٢}، ولذا فقد أجمع المسلمون على تلك الشفاعة للنبي - صلى الله عليه وسلم -.

وهنا يظهر سؤال: كيف يخرج من النار من لم يعمل خيرا، أو لم لا تكون الشفاعة متناقضة مع قانون الاستحقاق الذي يقرر أن الجزاء من جنس العمل، وأن قانون الاستحقاق لا يخرق، هنا يقول القاضي عياض في الإجابة على هذا التساؤل: "هؤلاء الذين معهم مجرد الإيمان، وهم الذين

لم يؤذن في الشفاعة فيهم . ولا جعل للشافعين من الملائكة والنبیین صلوات الله عليهم دليلاً عليه . وتفرد الله عز وجل بعلم ما تكنه القلوب والرحمة لمن ليس عنده إلا مجرد الإيمان بمثال الذرة المثل الأقل من الخير ، فإنها أقل المقادير^{١٢٢} .

والشفاعة لطف من الله بعباده ، وقانون الاستحقاق وبناء الجزاء على مقدار العمل ليس قدراً جازماً ينبغي تطبيقه ، وقياس قوانين الآخرة على قوانين الدنيا ، بالاعتماد على قياس الغائب على الشاهد قد وجهت إليه العديد من أوجه النقد من قبل علماء الكلام أنفسهم ، ولقد دل الحديث النبوي على أنه ليس العمل وحده هو مقياس الجزاء أو الثواب أو العقاب ، بل رحمة الله تعالى وتفضله ولطفه بعباده ؛ لذلك قال صلى الله عليه وسلم : " لن يدخل أحدكم الجنة بعمله . قالوا : ولا أنت يا رسول الله . قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته^{١٢٣} " . بل إن المعتزلة الذين عرفوا بالتشدد في تطبيق قانون الاستحقاق ، وعدم جواز خرقه ، أثبتوا الشفاعة : " لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ثابتة للأمة^{١٢٤} " ، ولكنهم لم يثبتوا الشفاعة للعصاة ، بل أثبتوها للتائبين ، وفائدتها رفع مرتبة الشفيع . والدلالة على منزلته عند المشفوع^{١٢٥} ، وينفي القاضي عبد الجبار أن تكون الشفاعة لمرتكي الكبيرة : " دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام ، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي عليه السلام والحال ما تقدم ، وما يدل على ذلك قوله تعالى : " واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً^{١٢٦} " . وقوله تعالى : " ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع^{١٢٧} " . فالله تعالى نفي أن يكون للظالمين شفيع البتة^{١٢٨} ، وهو الأمر الذي أنكره على المعتزلة مثبتو الشفاعة^{١٢٩} .

والانتقال من الحياة إلى الموت ، سواء بواسطة الموت الطبيعي أو القتل أو الشهادة ، يتم عن طريق ملك الموت الذي يقبض الأرواح ، ومن زاوية فيورباخية ، هو عبارة عن صورة فنية : " ملك الموت إذن صورة فنية تعبر عن هموم الإنسان نحو الموت ، وهو أبلغ في التعبير والتأثير من مجرد الوصف العلمي أو التنظير العقلي لواقعة الموت^{١٣٠} " ، وهذا تصور يأتي على النقيض مما صرح به القرآن الكريم " قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون^{١٣١} " فملك الموت مخلوق حقيقي يتولى قبض الأنفس واستخراجها ، ثم يأخذها منه ملائكة الرحمة أو ملائكة العذاب ويتولونها بعده^{١٣٢} ، وليس مجرد صورة فنية .

وحياة القبر تظهر فيها أمور المعاد على نحو دقيق ، وبصفة خاصة ابتداء من حياة القبر . الذي تعرض فيه أحوال القيامة قبل البعث ، فتعرض النار على الكافرين ، وتعرض الجنة على المؤمنين ، فحياة القبر هي حياة متوسطة بين الموت والحياة الثانية ، استمراراً للحياة الأولى في القبر ، حتى

يوم البعث ويوم الحساب ، وتسمى حياة البرزخ ، أي الانتقال من الحياة إلى الموت عن طريق حياة ثانية مؤقتة^{١٢٤} .

وحياة القبر عنده صورة فنية ورغبة بشرية فحسب ، " ربما هي بقايا العقائد القديمة في حياة القبر ، كما هو الحال في تاريخ البشرية عند بناء الأهرام ، كسكن الموتى ، وتحنيط الأجساد ، ووضع الطعام والشراب والحلي معه ، حتى تنعم الروح حين تعود إلى الجسد . وربما هي رغبة في قهر الموت واستمرار الحياة ؛ تخفيفاً لآلام القبر ، وحرصاً على راحة الميت ... إذ لا تعقل هذه الفجوة بين الموت والبعث بين الفناء والخلود^{١٢٥} " .

وعودة روح الميت إليه مرة أخرى في القبر هي ، عنده ، كما مر من قبل ، مجرد ظنيات وخيال شعبي : " قد يكون الأمر كله مجرد خيال شعبي ، يقوم على شدة الارتباط بالموتى الأعزاء ، وكما ظهر في تاريخ الفكر البشري ، ابتداء من عبادة الموتى وروح الأسلاف وإعادتها وزيارتها ، ثم بناء الأهرام وتحنيط الجثث ، والإعداد للحياة الأخرى ، باعتبارها استمراراً للحياة الدنيا ، وقد تكون حياة القبر المرحلة الثالثة في تاريخ البشرية ، مرحلة متوسطة بين الموت والحياة ، حتى تأتى مرحلة رابعة وأخيرة ، تكون الكلمة فيها للعلم^{١٢٦} " .

أما سؤال الملكين في القبر^{١٢٧} ، فانه يفسر تفسيراً يخضع للأساس النفسي ، بناء على انه تعبير إنساني خالص ، أوجده الإنسان على أساس انه إحساس شعوري خالص ، أو إن شئت فقل خيال شعبي أيضاً ، يقول حسن حنفي : " لإيجاد حل لكل هذه الصعوبات يلجأ إلى الأساس النفسي ؛ إذ يخيل للإنسان أنه محاسب بين ملكين له خاصين ، فهما له وللجميع في الوقت نفسه في كل زمان ومكان ، وكأن الأمر مجرد إحساس شعوري أو خيال شعبي يدل على تجربة إنسانية . تجربة الموت وما قد يتخيله الإنسان المهموم بسلوكه وأفعاله ، لما قد يحدث بعد الموت ، ويظل الإنسان مطارداً بالغواية والإيقاع حتى ما بعد الموت في حياة القبر^{١٢٨} " . فسؤال الملكين وتفصيلات ذلك في حياة القبر عبارة عن تعويض نفسي ، فأمر القبر برمتها عبارة عن تعويض عن الدنيويات " فتنشأ الأخرويات كتعويض عن الدنيويات ، وكانتصار للروح بعد هزيمة البدن ، وكأمل في المستقبل بعد ازدياد الكرب في الحاضر^{١٢٩} " ، فسؤال الملكين تعبير إنساني خالص أوجده خيال الإنسان وإبداعه ، بناء على تجربته الإنسانية الخالصة : " الرغبة في قهر الموت وتجاوزه ، واستمرار الحياة والخوف من عواقب الأمور ، وتحسب نتائج الأعمال ، وقد تبدو أهمية ذلك في مراقبة النفس وحسابها خوفاً من الله ، والرقابة على الذات واستدراك الأمور ، ولكن الخيال الشعبي حولها إلى استجواب ... ونقلها من الواقع إلى الخيال ، وقد كانت البداية مجرد أسماء ، ثم

تحولت إلى أشياء، بعد تحجر التجارب الحية الفردية والاجتماعية، وخلقها موضوعات من ذاتها تشخصها وتتعامل معها، فيسعد الإنسان بوهمه وخياله الذي صنعه، قد يكون منكر هو العقل ونكير هو الحكم... وليساً شخصين أو ملكين... فهما للمؤمن مبشر وبشير، وبالنسبة إلى الكافر منكر ونكير، هي أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة، بل إنها ألفاظ يعبر بها الإنسان عن تجاربه في الحياة، ثم تتحول إلى معان، ثم إلى أشياء، ثم إلى أشخاص، ثم تصبح مقدسات وفاعلات في العالم ضد الإنسان أو معه طبقاً لعواطف الإيجاب والسلب وانفعالات الخير والشر^{١٤٠}. فهي صورة فنية" الغرض منها التأثير على الجمهور، وتصبح جزءاً من تاريخ الأدب الديني، كما يمكن تحويلها إلى فلسفة لتجاوز الموت، فلسفة أمل مثلاً أو فلسفة حياة متصلة^{١٤١}.

وهذا تزييف للمفاهيم الدينية الأساسية وخلط وخطب عجيبان، وإسراف في التأويل والتخيل، على نحو لا يوجد له نظير اللهم إلا في الفلسفة الإسماعيلية، وهو تصور يتعارض مع النصوص الدينية الصحيحة. قال تعالى: "يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء"^{١٤٢} فهذه الآية دالة على سؤال الملكين في القبر^{١٤٣} قال، صلى الله عليه وسلم، إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، حتى إنه ليسمع قرع نعالهم، فيأتيه ملكان فيقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل - محمد - صلى الله عليه وسلم. أما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقولان له انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعداً من الجنة فيراهما جميعاً^{١٤٤}، وقوله - صلى الله عليه وسلم - "إذا قبر أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر نكير"^{١٤٥}. والأحاديث الدالة على سؤال الملكين متواترة المعنى، وإن كان كل واحد منها من قبيل الأحاد^{١٤٦}.

وعذاب القبر أيضاً تصور إنساني خالص - لدى هذا المفكر المجدد - "والأدلة الغالبة لإثبات عذاب القبر ونعيمه هي الأدلة النقلية المستمدة معظمها من الحديث، وليس من مصدر الوحي الأول وهو القرآن، وما ذكر من المصدر الأول تأويل بعيد، فالملعشة الضنك لا تشير إلى عذاب القبر، وما ذكر من المصدر الثاني إما أنه غير متواتر أو مشهور، والمتواتر منه لا تعني النار فيه عذاب القبر بل في الآخرة، وقد يعنى البعض منه تشبيهاً وتورية وخصوصية للرسول وقدرته على سماع ما لا يسمعه الناس أسوة بالوحي"^{١٤٧}. فعذاب الأرواح" صورة فنية، إسقاطاً من الحاضر على المستقبل، وتصور المستقبل بناء على الحاضر، تعبيراً عن هم المستقبل وثقل الحاضر والتخوف منهما معاً، فالأفعال الماضية خاصة القبيحة منها تطل على الحاضر وتجتثم على المستقبل، فيشعر الإنسان بالآلام الضمير ووخز النفس، عندما ينكشف الحجاب، وتسقط الأقنعة، وينتهي العمر^{١٤٨}.

وبالجملة فعذاب القبر" تصور شعبي للظلام والهواء الراكد الساكن، والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة، يعبر عن تجربة إنسانية فعلية في الشاهد يسقطها الإنسان على الغائب، فلا يعرف الموت إلا قياسا على الحياة. وإن إثبات عذاب القبر كواقعة شيئية تسبب رد فعل في إنكاره أيضا كواقعة شيئية، وإذا قام الإثبات على الرواية والسمع، فإن الإنكار يقوم على المعارض العقلي، والعقل في النهاية أساس النقل، فالميت لا حياة له، وبالتالي لا تعذيب له، ولم ير أحد عذاب القبر أو آثار التعذيب على جثة إذا ما فتح القبر، ولم تسمع أصوات الأنين أو تأوهات الألم^{١٤٤}". فالعذاب إذن "هو شعور الإنسان بالفعل القبيح وتأنيب الضمير. والنعيم هو شعور الإنسان بالرضا وأداء الرسالة، العذاب والنعيم يشيران إلى تجربة الإنسان في النقص والكمال، في الفشل والنجاح، في الإحباط والتحقيق"^{١٥٠}.

وهذا بدوره أيضا يتناقض مع النصوص القرآنية، قال - تعالى - "وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب"^{١٥١} وقوله - تعالى - "فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون، يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون، وإن للذين ظلموا عذابا دون ذلك، ولكن أكثرهم لا يعلمون"^{١٥٢}، ومن الآيات التي تدل على عذاب القبر قوله، تعالى، "؛ ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل"^{١٥٣}. وقد أنكر قوم عذاب القبر، واحتج من أنكره بظواهر القرآن الكريم، نحو قوله تعالى "؛ لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى"^{١٥٤}؛ إذ ذهبوا إلى أنه لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت، لكان قبل الجنة موتتان. والاستثناء هنا إما أن يكون منقطعا، أي لكن ذاقوا الموتة الأولى أو متصلا على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال، أي لو كانت فيها موتة لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت، ولكن ذلك محال. أيضا يدل قوله تعالى "ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين"^{١٥٥}؛ إذ لو كان في القبر حياة، لكانت الحياة ثلاثة^{١٥٦}.

وأما دلالة العقل فان اللذة والألم والمكاملة ونحو ذلك متوقفة على الحياة التي تتوقف بدورها على البنية والمزاج، ولان الميت ربما يرى مدة بحالة من غير تحرك ولا تكلم، وربما يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه فيه، وتجويز حياته وعذابه ليس بأبعد من تجويز سير الميت وكلامه^{١٥٧} وقوله - صلى الله عليه وسلم - "أعوذ بالله من عذاب القبر"^{١٥٨}

والحق أن تحكيم العقل الإنساني في أمثال هذه الأمور لا يأتي بنتيجة، وليس معنى ذلك أن النص يأتي بما يتعارض مع العقل، ولكن العقل يتأكد من صحة النص للمرة الأولى، فإذا عرض أمامه،

فعلية أن يؤمن بعد ذلك بكل ما جاء به النص، دون سؤال عن كيفية أو هيئة، فأمور السمعية كلها مصدرها النص، وبالتالي فلا يمكن للعقل بعد ذلك أن يحولها إلى صور فنية مجردة القصد منها التأثير، أو يتأولها بما يقضى على معناها الحقيقي ليحولها إلى معان نفسية تعبر عن الاغتراب الديني أو الاغتراب النفسي الذي تفسر المعتقدات الدينية على أساسه، وهو ما يذهب إليه صاحب المشروع الفيورباخي في تجديد علم الكلام.

ويشتمل المعاد الإنساني على مسألتين: الأولى، إعادة البدن المعدم كموضوع ميتافيزيقي كوني صرف، كإعادة كل شيء، وهو يتعلق بالعالم الكبير. والثاني إعادة الأرواح إلى الأبدان كموضوع إنساني خاص^{١٥٩}، فإذا ثبت الأول فقد ثبت الثاني، فالثاني ما هو إلا حالة خاصة من الأول^{١٦٠}. والمعاد الجسماني ممكن بناء على أنه تجربة إنسانية أو فعل إنساني خالص، "وإذا كان الابتداء ممكنا، فالإعادة أيضا تكون ممكنة، لأن الإعادة مشروطة بالابتداء، والابتداء شرط الإعادة. ولكن في الواقع وبصرف النظر عن الحجج العقلية يعتمد الجواز العقلي على تحليل التجارب البشرية مثل الرغبة في مقاومة الموت، وتجاوز الفناء والقصد نحو البقاء، فالإعادة صياغة لتجربة إنسانية، تريد الإبقاء على الماضي حاضرا ومستقبلا حتى ينكشف الحق ويظهر العدل^{١٦١}". "فالإعادة تصور إنساني خالص لتجاوز الموت وحرصه على استمرار الحياة، هي رغبة إنسانية وليست حدثا طبيعيا، مطلب إنساني يفرض نفسه على الطبيعة، من كثرة التركيز عليه، واقتضاء تحققه، والاستجابة له^{١٦٢}". فالغاية من المعاد وحشر الأجساد الترهيب والترهيب" وحث الناس في حياتهم على العدل وإبعادهم عن الظلم حتى يصلح حالهم في الدنيا ... فالغاية من العقلية والسمعية واحدة، وهي توجيه الناس في الدنيا وليس إعدادهم للأخرة^{١٦٣}". فالبعث ليس واقعة مادية بقدر ما هو تجربة إنسانية: "فكما أن الموت قد لا يكون مجرد حادثة طبيعية بتوقف وظائف الحياة، بل يكون موتا شعوريا، فكم من الناس أحياء وهم أموات، وكم من الناس أموات وهم أحياء. فكذلك قد لا يكون البعث واقعة مادية تحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الأمة وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون، وكذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة، يعنى البعث استمرار الحياة، وأن الموت ما هو إلا حالة عارضة^{١٦٤}".

فالمعاد بنوعيه الروحاني والجسماني يدل على رغبة الإنسان في تجاوز الموت واستمرار الحياة^{١٦٥}، وبالجمله فالمعاد ليس جسمانيا ولا روحانيا "بل المعاد إنساني خالص، تكشف عنه رغبة الإنسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا، وأثاره في الناس؛ فيتحول

وجوده الفردي إلى وجود جماعي، ويخلد الفرد في الجماعة ويبقى في الأمة^{١٦٦} ". وهو أمر نجد مصدره واضحاً في مادية فيورباخ وإعادة تفسيره للمسيحية، فالمعاد يعبر عن عدم رغبة الإنسان في الموت، وحرصه على استمرار حياته على نحو دائم، فهو رغبة في الحياة الأزلية والأبدية، أيضاً هو تعبير عن إرادة الإنسان لمجتمع يسود فيه العدل والنظام، فهو رغبة إنسانية مبعثها العجز الإنساني^{١٦٧} .

فالمنهج الفيورباخي، كما يطبقه حسن حنفي، هنا ما هو إلا أداة لتزييف المفاهيم الإسلامية التي جاء بها الوحي، وهدم علم الكلام الذي لا يعرف الهدف من وراء هدمه بهذه الطريقة الغريبة اللامسئولة.

أما علامات الساعة، فقد تعنى "العلامة رجوع أهل الأرض كلهم كفاراً، نهاية الإيمان وانتهاء إمكانية الفعل والتحقق، وسيادة اليأس التام والتشاؤم المطلق"^{١٦٨} . وخرق قوانين الطبيعة، مثل شروق الشمس من الغرب، قد يكون الغرض منه "تنبيه الإنسان على نهاية الزمان وانتهاء التكليف، وبالتالي إعطاءه إمكانية قصوى للتوبة وتعديل السلوك"^{١٦٩} .

وبالجملة فإن التيار الإنساني في الفكر الفلسفي المعاصر في مصر يتمثل في أجلى صوره في كتابات حسن حنفي، فيما يتعلق بموضوع المعاد من خلال تبني الآراء الفيورباخية في "جوهر المسيحية" و "محاضرات في العقيدة الدينية"، إذ يتبنى حنفي بوضوح مشروعاً فيورباخياً لإصلاح علم الكلام؛ ومن ثمَّ يتحول علم الكلام لديه من علم يدرس الإلهيات إلى علم يدرس الإنسانية، أي الانتقال بموضوع الكلام من الله إلى الإنسان، على النحو الذي نجده لدى فيورباخ^{١٧٠}، أي الدعوة إلى أنسنة علم الكلام، فكل ما هو ما ورائي هو إنساني في الأصل يعكس اغتراب الإنسان عن واقعه وعقله، فقد أوجد الإنسان الماورائيات والسمعيات على مثال ما يرغب فيه ويتمناه. وهنا يصبح الكلام أقرب إلى الأنثروبولوجيا منه إلى الثيولوجيا^{١٧١}، فتقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المتحضر المستنير^{١٧٢} .

ولقد عبر مفكرنا عن ذلك بكل وضوح: "يخلق الإنسان جزءاً من ذاته ويؤله، أي أنه يخلق المؤله على صورته ومثاله، فهو يؤله أحلامه ورغباته، ثم يشخصها ويعبدها فالمعبود دليل على العجز، والمقدس قرينة على عدم القدرة، القادر لا يعبد ولا يقُدس، بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه، فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل،

والتحقق بالفعل وفي نطاق الذات والخيال هو التشخيص، فتنحول العبادة إلى معبود، والفعل إلى مفعول، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك مجموعة من الصفات، وتكون مشجبا يسهل عليه تعليق باقي الأماني الإنسانية التي لم تتحقق، وتصبح الذات الإلهية صورة الإنسان الكامل... فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها^{١٧٢}.

ومن هذا المنطلق يعالج موضوع المعاد على أساس أنه تعبير عن رغبة إنسانية في استمرار الحياة بعد الموت، فالإنسان لا يريد أن يموت، فيتخيل موضوع المعاد مرة أخرى، رغبة في استمرار حياته، فهو من خلق الإنسان وإبداعات خياله العقلي، الذي يعبر عن العجز الذي يعانيه في عالم الواقع، فيتجه إلى الرغبة في تحقيق أمانيه في عالم آخر يسوده العدل والنظام، وبالتالي تصبح السمعيات عبارة عن تعبير عن اغتراب الدنيا، معبرا عنه في لوحات فنية من صنع الإنسان العاجز. فالإنسان هو جوهر الثيولوجي، فالإنسان إله الإنسان، فإله هو مرآة تنعكس فيها صفات النوع البشري، فالاعتقاد في الماورائيات نتيجة ضعف وفقر الإنسان، تفسير الدين هو الأنثروبولوجي^{١٧٤}.

والسؤال الآن: هل قدم حسن حنفي جديدا يعتقد به في تجديد علم الكلام المعاصر في ورشته الليبرالية الإنسانية لتثوير العقيدة على المستويين القومي والمحلي؟ وهل سجل تقدما حقيقيا في تناول هذه القضية؟ وهل كانت اقتراحاته لتجديد علم الكلام ورشة لبنائه أم أنها ورشة لهدمه؟ إن الإجابة على هذا السؤال تأتي في إطار أمرين: الأول، مدى مطابقة هذه الأفكار للواقع المحلي الذي أريد لها أن تنتشر فيه، وهل هي أداة صالحة لتغيير ذلك المجتمع الذي أريد لها أن تغيره، وبعبارة أخرى هل الأفكار الإنسانية المتطرفة والجذرية التي نشأت في ظل ظروف خاصة بالمجتمع الأوربي^{١٧٥}، صالحة للغرب في مجتمعنا، بما يعنيه ذلك من عدم قدرة العقل العربي المعاصر على التفكير في مشكلاته إلا من خلال علاقته بالآخر (الغرب). والثاني، الدور الذي لعبه التراث الكلامي في توجيه أفكار حسن حنفي في أنسنة علم الكلام، وبصفة خاصة التراث الاعتزالي، هل استطاع تطوير هذا الاتجاه في ضوء الأسس العامة للفكر الكلامي الاعتزالي نفسه أم أنه قد تجاوز هذا الفكر، ليلتحم بالآخر (الغرب) تماما. وهنا أيضا لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا من خلال العودة إلى الذات (التراث الكلامي) ولكن بعد تحطيمه وتجاوزه بواسطة "الآخر".

لقد انتشرت الدعوة إلى الإنسانية في الفكر الغربي نتيجة لظروف وأوضاع خاصة بهذا المجتمع، بعضها يعود إلى الظروف النفسية التي مرت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، وبعضها يعود إلى عدم قدرة المسيحية على التكيف مع الواقع الأوربي المعيش، وقولها بملازمة الخطيئة

الأزلية للإنسان، تلك الخطيئة التي لا يستطيع الإنسان أن يتخلص منها إلا بالفداء الإلهي، بالإضافة إلى القول بنقص الإنسان، وعدم قدرته على أن يكون كأبيه الذي في السماء^{١٧٦}، فهو مخلوق وضع، لا يملك أي طهارة، ولا يتمتع بأي فضيلة، ولا تنطوي نفسه على أية براءة، إنه عند أصحاب نظرية الخطيئة الأولى مخلوق ساقط يهيمى، تعميه شهواته الدنيئة، بحيث لولا خوفه من نار جهنم أو لولا احترامه لسلطة المجتمع، لأقدم على ارتكاب أدنى الموبقات، ولما تورع عن إتيان أخط الجرائم^{١٧٧}.

لقد بدأت فكرة أنسنة الله في الفلسفة الحديثة على يد كانط الذي أبان عن دور الإنسان المقدس الذي لا يعاني من الاغتراب في إحداث التنوير^{١٧٨}، وفي الحقيقة فإنه لدى كانط تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعا، لتتفرع عنه مرة أخرى، وليست مشكلة الألوهية لديه استثناء من هذه المركزية التاريخية، ومن يفهم نظريته عن الله، يشاهد الحقيقة السابقة من النظر اللاهوتي ملخصة، كما يشاهد التطورات اللاحقة على هيئة نواة^{١٧٩}.

لقد وضع كانت ابتداء من عام ١٧٨٩ العديد من الثنائيات التي حكمت تطوره الفلسفي فيما بعد: الفلسفة والتاريخ، العقل والعالم، الله والإنسان، وهي الثنائيات التي أسهمت إلى حد بعيد في تطور فكر هيغل الفلسفي^{١٨٠}.

ولقد انتهي كانت إلى أن وجود الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية الصورية^{١٨١}، وهو يدعم هذه النتيجة بأن يطبق على الله، تعالى، الشروط المطلوبة لكل موضوعات التجربة، وبالتالي على الوقائع القابلة للمعرفة^{١٨٢}. في الوقت الذي حاول فيه أن يصنع نوع تنظيم لاهوتي لسلوكنا، واستطاع أن يحقق هذا الهدف، وإن أنكر عليه في الوقت نفسه أي تأثير معياري بوصفه حافزا على الفعل الأخلاقي^{١٨٣}.

وهو ما يمكن أن نطلق عليه الوظيفة الكانتية، ويحتوى على ثلاث قضايا أساسية: الله نفسه لا يخدم أي غرض منهجي في الفلسفة النظرية، ولكن فيما يتعلق بتنظيم أفكارنا واستدلالاتنا فحسب لا فيما يتعلق بالأشياء الواقعة، وفي الأخلاق تقوم المظاهر الأخلاقية من وجود الله بوظيفة افتراضية ضرورية، لا بوصفها مصدرا للإلزام، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الإلزام الأخلاقي^{١٨٤}.

لقد حاول البعض أن يصور كانت بناء على هذه الأفكار التي سوف تسهم في نمو الإنسانية الراديكالية على يد اتباعه بأنه ملحد أكثر من أي فيلسوف آخر، إذ أسهمت هذه الأفكار في تطور البحث بدرجة مركزة حول أفكار أساسية ثلاثة:

١- تجسد المسيح لا يعنى دخول الله في التاريخ، بل يعنى أن الروح الكلية المطلقة دخلت إلى الروح الفردية للإنسان، مما دفع إلى تغيير دقة البحث الفلسفي إلى تناول الجانب المقدس لحقيقة الإنسان.

٢- حاول هؤلاء أن يركزوا على نحو راديكالي جذري على فردية الروح الإنسانية وقدرتها أن تفهم العالم وتمارس الفعل فيه .

٣- هذه الثالثة قد نتجت من ضغط المثالية الألمانية وأفكار الثورة الفرنسية في تحليل التجسد والتجديد، وهي تتعلق بالتجسد الثاني الذي لا يعنى بأن الإله قد أصبح أنسانا، بل يعنى أن الإنسان قد أصبح خالقا ومبدعا، خالقا لتاريخه ولأصله^{١٨٥}.

ولقد أسهم هيجل إسهاما كبيرا في وضع الإنسانية الراديكالية من خلال نقده العنيف لصياغات الدين منذ بداية كتاباته الأولى "روح اليهودية" إلى "فلسفة الدين" فقد أوضح في درسه لليهودية أن علاقة الله بالإنسان هي علاقة السيد بالعبد^{١٨٦}.

لقد سعى هيجل مثل غيره من الرومانتيكين إلى التغلب على الثانية، ومن ثم فقد أخضع الله تعالى لتيار الزمان، فالله بعد أن جرده هيجل من شخصيته كمطلق أو كروح كامنة فإنه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة في جملتها، ويتحقق ذلك خطوة خطوة في التاريخ واعتمادا على الفكر الإنساني^{١٨٧}، ولقد نمت نزعتة كاستجابة لتجريد الإنسان وحياته الاجتماعية من قيمتها في العالم القديم، وبعد أن يئس الإنسان من حياته الأرضية خلق الله الترانسندنتالي الساكن الذي يقوم بدور الآخر، وبينهما علاقة يمكن أن توصف بأنها علاقة السيد بالعبد^{١٨٨}، ولكن بعد أن تجاوز الإنسان شقاء العالم القديم، فقد أصبح قادرا على أن يرى العالم بنفسه كما هو في الحقيقة. أي كوجه من وجوه وحدة المطلق، وبذا يمكن التغلب على التباين بين الله والإنسان، والمطلق بعد تعريفه الكلى هو الشخص فإنه يحتفظ بطبيعته وهويته عبر كل التغيرات في الزمن ولكنه لا يعي ذاته إلا من خلال الوعي المتنامي للإنسانية^{١٨٩}.

لقد اعتمد هيجل إمكانية تحول الله إلى إنسان. ومن هذه الزاوية من الممكن أن يعد هيجل من الملحددين الإنسانيين الجذريين، ففي محاضراته في تاريخ الفلسفة فحص هيجل احتمالات العلاقة بين الله والمقيد المحدد وأرتأي أنها تنحصر في علاقات ثلاثة :

١- لا يوجد إلا المحدد المتناهي المقيد، وبالتالي فالإنسان هو الموجود المطلق، وهذا هو الإلحاد .

٢- الله وحده هو الموجود وبالتالي فالمحدد المتناهي ليس بوجود، وهذه وحدة الوجود .

كل من الله والإنسان موجود، وهذا باطل في كتابات هيجل^{١٩٠}.

وبالجملة فلقد ولد الاعتقاد بالمقدس من خلال الطبيعة المقدسة للمعتقد نفسه الذي يملك القدرة على إنتاج المقدس^{١١١}، ومن هنا فإن كل المشكلات التي تدور حول "الله" إنما تعود إلى "الأنثروبولوجي"^{١١٢}.

واتخذ شباب الهيجليين الخطوة الحاسمة التي أحجم عنها هيجل نفسه، إذ تحول "الله" تماما إلى إنسان، فإذا كان الله قد تحول في المسيحية إلى إنسان أو إلى المسيح نفسه^{١١٣}، فإنه عند شباب الهيجليين - وبصفة خاصة الجناح اليساري من مدرسة هيجل - قد جسد الله نفسه في الجنس البشري برمته، فالمسيح الحق هو الإنسانية التي أوت الروح في نطاق ذاتها، ولكنها تبعشرت في آلهة الأديان المبعثرة، بل أضحت كل فكرة تحاول أن تثبت وجود الله خارجا عن الذات الإنسانية ومفارقا لها، هي فكرة تؤدي إلى القضاء على الإنسان المقدس ذاته^{١١٤}.

ولم تكن المشكلة الحقيقية لدى فخته، وفيورباخ، ونيثشه، ونيكولائي هارتمان النظر إلى فكرة الله باعتبارها نتاجا للعقل الإنساني، ولكن باعتبارها نتاجا غير ماهوي للعقل، فهي ليست بجزء أساسي من فهم الإنسان لذاته أو ما يتعلق به وجوده وبالجملة بفكرة الإله غير ضرورية لوجود الإنسان بل على الأحرى تعبر عن سوء فهم الإنسان لجزء أساسي من طبيعته المتعالية، وهي تعبر عن الاغتراب الذاتي للإنسان عن نفسه، وبالتالي فقدانه لحريته^{١١٥}.

ولقد اهتم فيورباخ بالدين اهتماما كبيرا، إذ لا يوجد واحد من الفلاسفة المعاصرين قد شغل نفسه بقضايا اللاهوت كما فعل فيورباخ، وهذا يظهر في كتاباته عن الإنجيل وعن رعاة الكنيسة. وبالجملة فهو فيلسوف الإنسانية والأنثروبولوجي^{١١٦}.

إن الفهم الأساسي للدين لدى فيورباخ ينطلق من الحقيقة التالية: الأنثروبولوجي هو سر الشيولوجي^{١١٧}، فالله هو نتيجة تجسد حقيقي لوجود الإنسان، فالإنسان هو الذي خلق الله على صورته ومثاله، فهو إنما يتعبد لنفسه حين يعبد الله، دون أن يدور بخلده أنه قد نزع من نفسه خير ما فيها، لكي يزيد من خصب تلك الصورة المثالية التي ابتدعها لنفسه، فالله ليس إلا الإنسان المثالي الإنسان على النحو الذي يريد أن يكون عليه^{١١٨}. وليس معنى هذا لدى فيورباخ - كما يرى برديايف - أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية جدلا يهدف إلى إنكار وجود الله، بل يهدف إلى أن هناك توافقا بين الله والإنسان، فالإنسان قد خلق إلها لنفسه على صورته، يحمل ملامحه تماما، ووضعه في عالم متسام، كطبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد في الله نتيجة ضعف الإنسان، لأنه لو كان قويا ما اخترع فكرة الله^{١١٩}. والأمور مثل ذلك في موضوع المعاد، إذ هو موضوع إنساني وليس موضوعا لاهوتيا، أنه تعبير عن رغبة إنسانية

في استمرار الحياة وعدم انقطاعها . كما أنه تعبير عن الأمل في مجتمع العدل والمساواة حيث يفتقدهما الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه . فهو تعبير عن العجز الذي يلقاه الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه^{٢٠٠} .

٢- تعقيب

وبالجملة فإن صاحب المشرع الفيورباخي لتجديد علم الكلام ، بتحويله من النظر إلى العمل ، ومن العقيدة إلى الثورة ، ومن الله إلى الإنسان ، والدعوة إلى أنسنة الكلام وربطه بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، بغض النظر عن إخفاقه في هذه الورشة التي يبدو أنها ورشة يهدف منها صاحبها لا إلى بناء الكلام بل إلى هدمه وقلبه رأساً على عقب ، إنما يتبع في ذلك حذو القذة بالقذة ما قام به اللاهوتيون الماركسيون في أمريكا اللاتينية من ربط بين المسيحية والماركسية ، وتحويل المسيحية إلى أيديولوجية سياسية ، بدلا من كونها عقيدة دينية ، أو بعبارة أخرى تحويل المسيحية إلى مجرد إعلان باهت لحقوق الإنسان^{٢٠١} .

إذ يذهب إلى أن أمور المعاد كلها ظنية ، إذ أنها معظمها قد ورد عن طريق الرواية ، وهي ظن والعقل يقين ، مينا أن أمور المعاد أمور إنسانية أبدعها خيال الإنسان ، تعبر عن رغبة الإنسان الخاصة في تحقيق العدل في عالم يسوده النظام ، وأيضا يعبر عن رغبة في أن تكون حياته مستمرة ومتواصلة ، فقانون الاستحقاق الذي يقرر أن الجزء مبني على العمل لا بد أن يطبق كاملا ، وبالتالي فالكاfer لا بد أن يعاقب بعمله لا على أساس الإيمان مناقضا بذلك النصوص القرآنية والحديثية التي تتناول فضل الله ورحمته ، والتي تقرر أن الإسلام شرط أساسي في دخول المرء الجنة يوم القيامة . ويتناقض قانون الاستحقاق لديه مع الشفاعة . والبشارة بالجنة أمر يتعارض أيضا مع القرآن والسنة . أما أمور الحياة في القبر من سؤال الملكين ومن عذاب ونعيم في القبر ، فإنها كلها تعبير عن الخيال الشعبي ، وهو أمر يتناقض أيضا مع النصوص القرآنية والحديثية كما أسلفنا من قبل .

وكل أولئك يشير إلى أن هذا الخطاب الفلسفي في مصر المعاصرة ، كما يظهر عند حسن حنفي ، ما هو إلا مجرد استعارة باهتة أو مرآة ينعكس عليها الفكر اللاهوتي في الغرب ، بغض النظر عن الوضع الاجتماعي السياسي والاقتصادي والديني الذي ظهرت فيه هذه الأفكار في الغرب ، مما يعكس الوضع المازوم للخطاب الفلسفي المعاصر في مصر ، الذي يحاول - في معاناة متعثرة - أن يكون نفسه : إما من خلال التوفيق بين التقاليد التراثية وبين الغرب ، أو الاكتفاء بالتراث

وحده، أو قراءة التراث من خلال الاستعارة الغربية الكاملة، فهل يكون غد هذا الفكر خيراً من يومه؟!.

هوامش

- ❖ أستاذ مساعد بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم. جامعة القاهرة.
١. انظر، احمد محمد جاد، مفهوم الحرية في الخطاب المصري المعاصر، بحث منشور في حولية الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، العدد السادس ١٩٩٨ م، ص ١٥٢.
٢. محمد عبده، رسالة التوحيد، في الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ٣ / ٤٠٣.
٣. محمد عبده، شرح الإمام محمد عبده على العقائد العضدية لجلال الدين الدواني، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٦١٩.
٤. السابق، ص ٦٠٨.
٥. فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، حيدرآباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٥٣ هـ، ص ٢٧٥.
٦. الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق. حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٠٠.
٧. فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص ٢٧٥.
٨. السابق، ص ٢٧٦.
٩. السابق.
١٠. السابق، ص ٢٧٧.
١١. السابق.
١٢. يس، ٧٩.
١٣. الحج، ٦٦.
١٤. الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٠٠.
١٥. انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ٢، ١٩٦٩/٦٠.
١٦. السابق.
١٧. انظر، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٢٨٥.
١٨. انظر، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٤٦٣.
١٩. انظر، سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، دار المعارف العثمانية، لاهور، باكستان، ١٩٨١، ٢ / ٢١٦.

٢٠. البقرة، ٢٦٠.
٢١. البقرة، ٢٥٩.
٢٢. القاضي عبد الجبار، المغنى، ٤٦٧/١١.
٢٣. السابق، ١١ / ٤٦٧.
٢٤. انظر، ١٥٩/٢.
٢٥. انظر، فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، مكتبة بيدار، قم، بدون تاريخ، ٤٧ / ٢.
٢٦. السابق، ٤٨ / ٢.
٢٧. السابق.
٢٨. انظر، دسليمان دنيا، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص ٦٠٧.
٢٩. السابق، ٦٠٨.
٣٠. السابق، ١٠، ومصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم، ١ / ٢١٦.
٣١. انظر، ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق .د. سليمان دنيا، القاهرة ١٩٤٩، ص ٥١ - ٥٠.
٣٢. انظر، ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١١٨. وتهافت التهافت، ٢ / ٨٦٤.
٣٣. انظر، ابن رشد، تهافت التهافت، ٢ / ٨٦٥.
٣٤. السابق، ٢ / ٨٦٦.
٣٥. السابق، ٢ / ٨٦٧.
٣٦. السابق، ٢ / ٨٧١.
٣٧. انظر، ماجد فخري، ابن رشد، فيلسوف قرطبة، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ١١٥.
٣٨. انظر، ابن رشد، كتاب النفس، ص ٨.
٣٩. انظر، تهافت الفلاسفة، تحقيق، د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٩٤.
٤٠. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، القاهرة، مطبعة المنار، الطبعة الثانية، ١٣٥٢هـ، ص ١٤٠.
٤١. السابق.
٤٢. مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠، ٤ / ٢١٦.
٤٣. القصص، ٨٨.
٤٤. السابق، ٤ / ٢١٠.
٤٥. السابق، ٤ / ٢١٢.
٤٦. مصطفى صبري، موقف العقل، ٤ / ٢١٣.
٤٧. السابق، ٤ / ٢١٤.

٤٨. السابق، ٢١٤/٤، ٢١٥.
٤٩. السابق، ٢١٦/٤.
٥٠. انظر، مصطفى صبري، موقف العقل، ام٢١٦.
٥١. السابق، ١٦٩/١.
٥٢. من العقيدة إلى الثورة : ٧٥.٧٤/١.
٥٣. السابق: ٧٩/١.
٥٤. انظر، د. احمد جاد، لاهوت التحرير، الإنجيل المسلح في العالم الثالث، دار الثقافة العربية بالقاهرة ١٩٨٨، ص ٢٥٠.
٥٥. انظر: التراث والتجديد: ٥٠.
٥٦. الدين والثورة : ٧٥/٨.
٥٧. انظر : الدين والثورة : ٣٦/١.
٥٨. السابق : ٣٧/١.
٥٩. انظر، احمد جاد، الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين، ٦٥١.
٦٠. انظر، د. حسن حنفي، الدين والثورة: ٤١/١.
٦١. السابق : ٣٩/١.
٦٢. د. حسن حنفي: دراسات إسلامية: ٣٩٨.
٦٣. السابق : ٣٩٤ - ٣٩٥.
٦٤. التراث والتجديد : ١٢٨.
٦٥. د. حسن حنفي: دراسات إسلامية : ٤٠٥.
٦٦. السابق : ٤٠٢.
٦٧. السابق : ٣٥٩ ، وقارن : ٣٩٨ - ٣٩٩.
٦٨. السابق : ٣٩٧ ، وقارن : ٤٠١.
٦٩. السابق.
٧٠. السابق.
٧١. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٨٨، ٤ / ٤٢٤.
٧٢. يس، ٧٩.٧٧.
٧٣. انظر، الواحدى، أسباب النزول، تحقيق، كمال بسيونى زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص، ٣٧٩. وانظر، السيوطى، لباب النقول في أسباب النزول، مطبوع على هامش القرآن الكريم، طبعة دار الرشيد، دمشق، بدون تاريخ، ص ٣٥٨.
٧٤. سورة الحج، آية ٦٦.
٧٥. الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص ٢٩٤.
٧٦. إبراهيم، ٥١.

٧٧. ص، ٢٧-٢٨.
٧٨. انظر، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣٤٥/٤.
٧٩. انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٤٨/١.
٨٠. انظر، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣٢٤٧/٤.
٨١. السابق، ٣٥٩، ٣٥٨/٤.
٨٢. السابق، ٣٥٩/٤.
٨٣. السابق، ٣٧٨-٣٧٩/٤.
٨٤. السابق، ٣٦٥/٤.
٨٥. السابق، ٣٨١/٤.
٨٦. السابق، ٣٨٤/٤.
٨٧. انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٣٢/١.
٨٨. انظر، د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣٨٦، ٣٨٥/٤.
٨٩. السابق، ٣٨٩/٤.
٩٠. السابق، ٣٩٣/٤.
٩١. السابق، ٣٩٧/٤.
٩٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٢٨/١.
٩٣. طه، ١١٤.
٩٤. انظر، الفصل، ٥٨-٥٩.
٩٥. انظر، د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣٩٨/٤.
٩٦. السابق، ٣٩٩/٤.
٩٧. السابق، ٤٠١/٤.
٩٨. السابق، ٤٠٣/٤.
٩٩. انظر، ابن رشد، فصل المقال، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٤١.
١٠٠. انظر، البيضاوي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٧٣، ومحمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، ١٨٩٧، ص ٧١، وابن تيمية، جامع الرسائل، المجموعة الأولى، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ص ١٧٧ وما بعدها.
١٠١. آل عمران، ٨٥.
١٠٢. المائدة ٣.
١٠٣. آل عمران، ١٠٢.
١٠٤. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات مشركاً دخل النار، ٩٤/١، حديث رقم ١٥٢.

١٠٥. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن مات على التوحيد دخل الجنة مطلقا، ١/ ٦١، حديث رقم، ٥٣.
١٠٦. انظر، د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٤٠٥.
١٠٧. انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق. هـ . ريتز، استانبول، مطبعة الدولة، ٢، ٤٧١/١٩٢٩.
١٠٨. انظر، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ٤٠٦. ٤٠٧.
١٠٩. السابق، ٤٠/ ٤١١.
١١٠. السابق، ٤/ ٤١٢.
١١١. السابق، ٤/ ٤١٨.
١١٢. السابق، ٤/ ٤١٩.
١١٣. السابق، ٤/ ٤٢٠.
١١٤. البقرة، ٢٥٥.
١١٥. النجم، ٢٦.
١١٦. طه، ١٠٦.
١١٧. انظر، تفسير ابن كثير، ٣/ ١٠٩.
١١٨. ابن حزم، الفصل في الملل والنحل والأهواء، ٤/ ٦٤.
١١٩. آل عمران، ١٩٢.
١٢٠. التحريم، ٨.
١٢١. انظر، التذكرة، ص ١٤٤.
١٢٢. انظر، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي صلى الله عليه وسلم دعوة الشفاعة لأئمة، ١٨٨/ ١ وما بعدها.
١٢٣. صحيح مسلم بشرح النووي، ٣/ ٣١.
١٢٤. انظر، سنن أبي داود ٤/ ٢١١، حديث رقم ٤٦٤٩، طبعة دار الكتب، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ.
١٢٥. انظر، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٨.
١٢٦. السابق، ٦٨٩.
١٢٧. البقرة، ٤٨.
١٢٨. غافر، ١٨.
١٢٩. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٩.
١٣٠. انظر، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٤٢٢.
١٣١. د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ٤٤٠.
١٣٢. السجدة، ١١.

١٣٣. انظر، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٤٤١.
١٣٤. السابق.
١٣٥. د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٤ / ٤٤١.
١٣٦. السابق، ٤ / ٤٤٥.
١٣٧. انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢ / ١٦٦.
١٣٨. د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٤ / ٤٦٠ - ٤٦١.
١٣٩. السابق، ٤ / ٤٦١.
١٤٠. السابق، ٤ / ٤٦٣.
١٤١. السابق، ٤ / ٤٦٥.
١٤٢. إبراهيم، ٢٧.
١٤٣. ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٢ / ٥٣١.
١٤٤. صحيح البخاري ٢ / ١٨٣ - ١٨٦. وقارن أيضا، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لصحيح البخاري، كتاب الصلاة، حديث رقم ١٢٤١.
١٤٥. سنن الترمذي، حديث رقم ٩٩١.
١٤٦. الإيجي، المواقف، ٣ / ١٨٣ - ١٨٦.
١٤٧. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤ / ٤٦٦.
١٤٨. السابق، ٤ / ٤٧٠.
١٤٩. السابق، ٤ / ٤٧٨.
١٥٠. السابق، ٤ / ٤٧٩.
١٥١. سورة غافر، ٤٦، ٤٥.
١٥٢. سورة الذاريات، ٤٧، ٤٥. وانظر، تفسير ابن كثير، ٣ / ٨١.
١٥٣. غافر، ١١ وانظر، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣١. والتفتازاني، شرح المقاصد ٢ / ٢٢٠.
١٥٤. الدخان، ٥٦.
١٥٥. الدخان، ٥٦.
١٥٦. انظر، التفتازاني، شرح المقاصد ٢ / ٢٢١.
١٥٧. السابق.
١٥٨. سنن أبي داود، حديث رقم ٤٤٢٦.
١٥٩. انظر، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٢٨٠.
١٦٠. انظر، د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٤ / ٤٨٧.
١٦١. السابق، ٤ / ٤٩٠.
١٦٢. السابق، ٤ / ٤٩٦.

١٦٣. السابق، ٥٠١/٤.

١٦٤. السابق، ٥٠٨/٤.

١٦٥. السابق، ٥٢٦/٥.

١٦٦. السابق، ٥٢٨/٥.

167. See, Feuerbach, The Essence of Christianity, P.135.

١٦٨. د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٥٤٩/٥.

١٦٩. السابق، ٥٢٧/٥.

170. See, Feuerbach, The Essence of Christianity, P.281.

١٧١. انظر، حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢، ٣.

١٧٢. السابق، ص ٩٦، ٩٧.

١٧٣. د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٦٣٩/٢.

174. See, Feuerbach, the Essence of Christianity, p. 283.

175. See, John Passmore, the Perfectibility of man, p.93.

176. Ibid.

١٧٧. انظر، د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ٧.

178. See Thomas Molnar op cit., p.92.

١٧٩. انظر، جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ٢٢٩.

180. See, Thomas Molnar op. Cit., p.93.

181. See, Kant, Lectures On Philosophical Theology, Translated by Allen W. Wood, Cornell University Press, London, 1978, P.79.

١٨٢. انظر، جيمس كولينز، الله، ٢٥٦.

183. See, Thomas Molnar, op. Cit. P.94 Walfhart Pannenberg op. Cit. Pp.81-82.

١٨٤. انظر، جيمس كولينز، الله، ٢٣١.

185. See, Thomas Molnar, op. Cit. Pp.94-95.

186. See Friedrich Hegel, on Christianity, pp. 67-181 Thomas Molnar, op. Cit., p.95.,

187. See, Walfhart Pannenberg, op. Cit., p.148, Quentin lauer, Hegels concept of God, state university of new york press, 1982, p.128.

188. Friedrich Hegel, on Art, Religion and Philosophy p. 132.

189. Ibid, pp.148-149.

190. See, Thomas Molnar, op. Cit., p.97.

191. Ibid., p.99.

192. See, Walfhart Pannenberg, op. Cit. P.86.

193. See, Hegel on Christianity, p.179.

194. See, Walfhart Pannenberg, op. Cit. P.86-87.

195. Ibid., pp. 87-93.

196. See, Karl Barth, an Introduction Essay, in "the Essence of Christianity, pp.x-xi.
197. See Ludwing Feuerbach, op. Cit. P.336.,
198. Ibid, pp.17-18.
199. See, Berdyaev, the Divine and Humen, p.44.
200. See Ludwing Feuerbach, op. Cit. P.135.

٢٠١. انظر، د. أحمد جاد، لاهوت التحرير ص ٢١٨.

المراجع

أولا: باللغة العربية:

- الآمدي: سيف الدين:
- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق. الأستاذ. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.
- أحمد جاد. د:
- لاهوت التحرير، الإنجيل المسلح في العالم الثالث، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
- الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين: مدارسها ومناهجها. رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة، ١٩٩٤.
- الأشعري: أبو الحسن :
- الإبانة عن أصول الديانة، طبعة حيدرآباد الدكن، بدون تاريخ.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق. محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.
- التفتازاني، سعد الدين:
- شرح العقائد النسفية، دار المعارف العثمانية، لاهور، باكستان، ١٩٨١.
- ابن حزم: أبو محمد على بن احمد:
- الفصل في الملل والنحل والأهواء، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، بدون تاريخ.
- حسن حنفي د:
- من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.
- الدين والثورة في مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، القاهرة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.
- دراسات إسلامية ، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
- الرازي: فخر الدين :
- كتاب الأربعين في أصول الدين، حيدرآباد الدكن، الطبعة الولي، ١٣٥٣هـ.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، قم، بيدار، بدون تاريخ.
- ابن رشد:
- تهافت التهافت، تحقيق.د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق.د. محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، بدون تاريخ.
- كتاب النفس، تحقيق. د. أحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ١٩٥٠.

- رشيد رضا:
الوحي المحمدي، مطبعة المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٢هـ.
- زكريا إبراهيم: د.
مشكلة الإنسان، مكتبة مصر القاهرة ، ١٩٦٧ .
- السيوطي.
لباب النقول في أسباب النزول، دار الرشيد، دمشق، بدون تاريخ.
- ابن سينا:
النجاة، طبعة محي الدين صبري الكردي ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨ .
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م.
- عبد الجبار: القاضي
شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون تاريخ.
- المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
- الغزالي : أبو حامد:
تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- ابن كثير:
تفسير ابن كثير، تحقيق، عبد العزيز غنيم، القاهرة ، دار الشعب، ١٩٧١.
- فخري، ماجد:
ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- كولينز: جيمس:
الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة فؤاد كامل، القاهرة.
- محمد عبده:
شرح الإمام محمد عبده على العقائد العنصرية لجلال الدين الدواني، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة دار أحياء الكتب العربية، ١٩٨٥.
- رسالة التوحيد، منشورة في الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢ .
- مصطفى صبري:
موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٥٠.
- الواحدي:
أسباب النزول، تحقيق. كمال بسيوني، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.

Barth, Karl.

‘An Introduction Essay’ In ‘Ludwig Feuerbach, The Essences of Christianity, Translated by, George Eliot, Herpper and Lupublisher, New York, 1957.

Berdyaeve.

The Divine and The Humen

Kant.

Lectures, Philosophical Theology, Translated by, Allen W. Wood, Cornell University Press, London, 1987.

Ludwig Feuerbach.

The Essences of Christianity, Translated by, George Eliot, Herpper and Lupublisher, New York, 1957.

Hegel Fredirich.

On Art, Religion and Philosophy, Harpper Tordchbooks New York, 1970
on Christianity, Early Theological Writing, Herpper Torchbookss New York, 1961.

Michel, B. et la Mustafa Abdel-Raziq.

‘Rissalt Al-Tawhid’ Expose la Religion Muslmane Avec une Introduction Sur la vie et la Idee Cheikh Muhammad Abdou Paris, Librairie Orientablist Paul Geuthner, 1925.

Molnar, Thomas.

Theists and Atheists, Typology of non-Belief, Mouton Publishers, New York, 1980.

Pannenberg, Walhart.

The Idea of God and the Humen Freedom, the Westminster Press, U.S.A,
1937.

Passmore, John.

The Perfectibility of Man, Charles Scribblers's Son, New York, 1970.

Zaki Badawi.

The Reformers of Egypt, A critique of Al Afghani, Abduh and Rida,
Croom Hell, London, 1976.